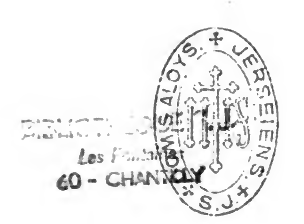



Les F
60 - CHANTILLY
OMIS ALOYS. JERSEIENS S.J.

Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

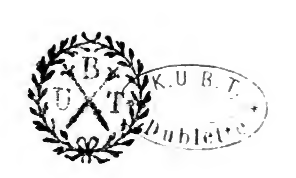
von

Dr. Albrecht Weber,
Docenten des Sanskrit an der Universität zu Berlin, auswärtigem Mitgliede der Königl. Bairischen Academie der Wissenschaften in München, ordentlichem Mitgliede der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, correspond. Mitgliede der American Oriental Society.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Zweiter Band.

Berlin.
Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung.
1853.


B
U
T
K.U B.T.
Dubleta

Inhalt.

Die Umschreibung der Sanskritbuchstaben ergiebt sich aus folgender Tabelle:

Vocale a. â. i. î. u. û. *ri*. *rî*. *li*. *lî*. e. ai. o. au.
Gutturale k. kh. g. gh. *n*. (oder ng).
Palatale c (sprich: tsch). ch. j (sprich: dsch). jh. *n*
Cerebrale *t*. *t*h. *d*. *d*h. *n*.
Dentale t. th. d. dh. n.
Labiale p. ph. b. bh. m. Anusvâra *m*.
Halbvocale y. r. l. v.
Zischlaute s. ç. sh. h. Visarga *h*.



Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung.)

15. Dehian Band, dehan bandeh. Dhyânavindu, bei Colebrooke die zwanzigste Upanishad des Atharvan p. 152—6. Ein Capitel mit 23 Çloka. — Es steht diese Upanishad in enger Verbindung mit den Upanishaden Brahmavindu, Am*r*itavindu, Tejovindu, Yogaçixâ und Yogatattva, die alle ziemlich gleichen Inhalt und zwar häufig auch mit gleichen Worten ausdrücken: so sind z. B. gleich die beiden ersten Çloka der Dhy. dieselben, mit welchen auch die Yogatattva-Up. beginnt (yogatattvam pravaxyâmi yoginâm hitakâmyayâ | yachrutvâ ca pa*t*hitvâ ca sarvapâpai*h* pramucyate || vish*n*ur nâma mahâyogî mahâkâyo *) mahâtapâ*h* | tattvamârge yathâ dîpo d*r*içyate purushottama*h* ||). Es gehören diese Upanishaden sämmtlich Vish*n*uitischen Sekten an und bekundet sich ihr spätes Alter nicht nur durch den Inhalt, sondern auch durch die Sprache: so ist z. B. hier in v. 3 yojana (yojanân bahûn) und v. 23 lalâ*t*a als mascul. gebraucht, dagegen çabda in v. 5 und gandha in v. 7 und 9 als neutrum; tu ist v. 9. 10 etc. reines expletivum; v. 16 findet sich die unerhörte Form candrâgnisûryayo*h*; die Construktion von v. 15b. ist sehr seltsam und ungeschickt. — Aehnliche sprachliche Mängel und Ungenauigkeiten kehren in allen den genannten Up. wieder.

*) -kâlo prima manu: -mâyo Yogat.

Nach den eben angeführten beiden Eingangsversen fährt der Text der Dhy. (E. I. H. 1726) also fort: v. 3. Ob bergegleich die Sünde (pâpam) sich erstrecket viele Meilen weit, sie wird gespalten durch des Sinnens Andacht (dhyânayogena), nicht giebt es irgend eine andre Spaltung. — v. 4. Der Tropfen (der Punkt des Anusvâra) ist ein Höheres (Feineres) als die Grundsilbe *), der (nasale Nach-?) Klang steht höher noch als der Tropfen (nâdo vindo*h* para*h* sthitam): und lautend geht die Silbe unter (? saçabdam câxare xi*n*e; ich lese -ra*m* xi*n*am), lautlos ist der höchste Ort (padam). — v. 5. und welcher Laut **) nicht angeschlagen (? anâhatam ca yachabdam ***), und was Höheres ist als dieser Laut (tasya çabdasya yat param), das darüber noch Erhabene wer findet (tatparam vindayed yas tu), der ist ein Zweifelerlöster Yogin (sa yogi chinnasamçaya*h*). — v. 6. Die Hälfte des Hunderttausendstels einer Haarspitze, derselben eines Theiles (die Hälfte) zertheilt, (so fein wie) dieses Theiles die Theilhälfte ist Jenes und ohne irgend Merkmal (vâlâgraçatasahasrârdham tasya bhâgasya bhâgaça*h* | tasya bhâgasya bhâgârdham taj jneyam ca niranjanam). — v. 7. Wie der Duft in der Blume ruht, das Ghee in der Milch, das Oel in dem Sesam, das Gold in den Steinen, — v. 8. so ruhen alle Dinge wie eine Perlenschnur im Âtman †): der Brahmakundige von fester Einsicht ruht unbeirrbar im Brahman. — v. 9 Wie das Oel der Sesamkörner, wie der

*) vîjâxarât param vindu*h* (vindum cod.); semen omnium literarum Anq. nämlich aum; nach Wilson dict. II. ist vîja the mystical letter or syllable, which forms the essential part of the Mantra of any deity.

**) Ueber die verschiedenen Töne, welche der in mystische Betrachtung Versenkte nach einander hört, s. oben I, 386.

***) Nach Anq. II. 166 ist dies die halbe mâtrâ, welche dem Laute aum noch über seine drei mâtrâ zukommt.

†) ma*n*isûtram ivâtmani: Anquetil umgekehrt: „der âtman in ihnen" (dies ist auch offenbar der Sinn) quemadmodum filum in corolla precaria sit, illud ens in omne est: zu v. 7—9 vgl. übrigens Yogatattva v. 8 Brahmop. v. 15 und oben I, 424. 425 not.

Duft in der Blume, ruht er (der âtman) im Körper des Menschen nach aussen und innen. — v. 10 den Baum kann man zertheilen (v*r*ixam tu sakalam vidyât), sein Schatten aber ist theillos (nishkalâ), im theilbaren und nicht zertheilbaren Zustande überall der Âtman ruhet. — v. 11 Den wie eine Atasîblume glänzenden, vierarmigen Mahâvîra (Vish*n*u) möge er als in der Nabelgegend weilend denken mit dem pûraka *): — v. 12 mit dem kumbhaka denke er als im Herzen weilend den in der Lotusblume sitzenden, roth und gelbe Glieder habenden (raktagaurâ*n*gam), viergesichtigen Urvater Brahman: — v. 13 mit dem recaka aber denke er den wie reiner Krystall leuchtenden, theillosen, Sünde vernichtenden Trilocana als in der Stirne weilend. — v. 14. (Es ist [in dem Nabel Anq.] eine Lotusblume) mit acht Blättern, gesenkter Blüthe, aufgerichtetem Stengel, [in dem Herzen eine andere Anq.] mit gesenktem Kelche, ähnlich der Kadalîblume, alle Götter enthaltend, leidlos, — v. 15 [in dem Haupte eine dritte Anq.] eine Hundertlotus (çatâbjam), reich an hunderten von Blättern, rings herum mit andern Lotusblumen besetzt (viprakîr*n*âbjakar*n*ikam), darauf denke er sich Sonne, Mond und Feuer über einander (tatrârkacandravahnînâm upary upari cintayet) — v. 16 diesen Kelch aufrichtend, um Mond, Feuer, Sonne zu tragen (padmasyotthâpanam k*r*itvâ vo*d*hum candrâgnisûyayo*h*!), ihm den Lotussamen entnehmend wandelt der (jîv-) âtman beständig (tasyâbjavijam âh*r*ity*a* *â*tmâ samcarate dhruvam). — v. 17 drei Sitze (Nabel, Herz, Stirn) und drei Wege, dreifaches brahman**)

*) Eine genaue Definition dieser drei Ausdrücke werden wir in Am*r*itanâda v. 10—13 finden, wozu auch Vedântas. p. 25 und Comm. p. 122 zu vergl. ist; es weicht dieselbe von Wilson's Angaben im Lex. II. ab, nach welchem pûraka „closing the right nostril and drawing up air through the left" bedeutet und kumbhaka „closing the nostrils and mouth, so as to suspend breathing" (recaka fehlt bei Wilson).

**) Ich füge hier Anquetils Note bei, die in wenig Worten die ganze

(Vish*n*u, Brahman, Çiva) und drei Silben (triraxaram! aum) und 3½ Moren (hat der âtman), wer ihn kennt, der ist Vedakundig. — v. 18 Wie ein sich ziehender Oeltropfen, wie ein langgedehnter Glockenton ist der (nasale) Schluss (der nâda) des Pra*n*ava (aum), wer ihn kennt, der ist vedakundig. — v. 19 *) Der Pra*n*ava ist der Bogen, der Pfeil das Selbst (âtman), das brahman wird als dessen Ziel genannt: um es zu treffen muss man frei von Bethörung sein und darauf (auf das Ziel) wie ein Pfeil gerichtet. — v. 20 **) den eigenen Körper zum (unteren) Holzscheit machend und den Pra*n*ava zum oberen Holzscheit, erschaue er (den âtman) durch das wiederholte Reiben des Sinnens wie ein verborgenes (Feuer). — v. 21 Wie die Lotusblume durch den Stengel das Wasser wieder hinauf einzieht, ebenso ziehe der Yogin im Zustand der Andacht versunken (yogî yogapade sthita*h*) die Luft (vâyum) ein. — v. 22 die halbe mâtrâ (des Lautes aum, der 3½ mâtrâ hat) als Seil ausstreckend, während die Lotusblume (im Nabel) der Brunnen ist, ziehe er (die

Theologie dieser Upanishaden zusammenfasst. In umbilico, via ad generationem et humani corporis eiectiones; in corde, vita; in capite, intellectus et egressus halitus. His tribus locis Brahm (neutr.) et jîvâtman resident: Brahm, sub tribus figuris; ut Vish*n*u, servator, in umbilico; ut Brahman, creator, in corde; ut Rudra, destructor, in capite. Haec est partitio minoris mundi, civitatis dei (brahmapura), corporis humani, magno mundo et sublimibus eius moderatoribus correspondentis. In utroque mundo, unum, idemque ens; semper motum, semper movens, semper quiescens, semper quietum faciens; per se, ex se, unum; per operationes, opera, multiplex: tres existentiae gradus, nasci, vivere, finiri, perpetuo cursu, suomet intuitu, suimet amore (mâyâ), renovans: unum verum, unum bonum, in causa et effectu; umbratiles tantum, quae tamen, quasi reales substantiae, officiis cuique mundo, per quem transeunt, congruis obligantur, exerens et vicissim retrahens apparentias.

*) Dieser Vers ist aus Mu*nd*ak. II, 2 (bei Poley p. 121, 7) entlehnt.

**) Dieser Vers findet sich wieder in Çvetâçv. I, 14 s. I, 421, in der Brahmop. v. 14 und der Kaivalyop. v. 10.

Luft ein) mittelst des Stengels (mittelst der sushumnâ Anqu.) und führe (sie) zwischen die beiden Augenbrauen (an die Nasenwurzel) zur Ruhe. — v. 23 zwischen den beiden Brauen aber ist die Stirne, in der Nase aber an der Wurzel erkenne er den Sitz des Unsterblichen (Brahm), den grossen Ruheort des Alls.

16. Mahâ *), die neunte Upanishad des Atharvan bei Colebrooke, p. 157—61; sie ist bei Anq. in zwei Capitel getheilt, während der Text EIH 1726, der übrigens in sehr schlechtem Zustande sich befindet, keine Unterabtheilung macht. Es hat diese in Prosa abgefasste Up. die Verherrlichung des Nârâyana zum Gegenstande, resp. die allmälige Emanation der Welt aus ihm; über einen Commentar dazu s. I, 470. Sie beginnt: athâto mahopanishadam eva: scil. vyâkhyâsyâmah narrabimus, denn wenn sich auch mahopanishadam direkt als neutrum findet (s. MBh. XII, 12976. oben I, 381. Taitt. Âr. X, 79), so ist hier doch wol im Anfang dieselbe Form anzunehmen. die im weiteren Verlauf des Textes wiederkehrt; das Wort ist hier eben nicht appellativum, sondern nomen proprium. Der Text nun fährt also fort:

Sie sagen: Nârâyana war einzig, nicht Brahman (mascul.), nicht Içâna, nicht Wasser (na îçâno na âpah, ohne Sandhi!), nicht Agni und Soma, nicht Himmel und Erde, nicht die Sterne, nicht die Sonne. Er war der einzige Mann (sa

*) Es muss noch eine andere Upanishad dieses Namens geben, da Wilson As. Res. 16,104 aus der Mahop. folgende beiden Verse citirt, die sich hier nicht finden: yathâ paxî (ca) sûtram ca nânâ vrixarasâ yathâ | (yathâ) nadyah samudrâç ca çuddhodalavane yathâ || coropahâryau ca yathâ pumvishayâv api (yathâ) | tathâ jîveçvarau bhinnau sarvadaiva vilaxanau || as the bird and string, as juices and trees, as rivers and oceans, as fresh water and salt, as the thief and his booty, as man and objects of sense, so are life and god distinct and both are ever indefinable. Es werden diese Verse von den Mâdhavâs, den Anhängern des Mâdhavâcârya (Ânandatîrtha), zum Beweis ihres dvaita-Glaubens gebraucht; sie rühren also möglicher Weise von diesem ihrem Lehrer her.

ekâkî nara eva). Ihm, dem im Denken versunkenen, erklingt ein Stoma (?) *), in ihm (tasmin, in dem stoma? oder in dem Nârâya*n*a?) entstehen vierzehn Männer (purusha) und eine Jungfrau, die zehn Sinne nämlich (d. i. die fünf Sinne und ihre Glieder), elftens das manas (der innere Sinn, die Wahrnehmung), zwölftens das tejas (Lebenskraft), dreizehntens der ahamkâra (Egotismus), vierzehntens der prâ*n*a Âtman (prâ*n*aç caturdaça âtmâ), als die funfzehnte die buddhi, ferner die fünf tanmâtra und die fünf mahâbhûta (elementa non composita, simplicia und elementa crassa, composita s. I, 451). Dies nun ist der fünfundzwanzigtheilige Purusha: diesen purusha (jiva?) in den purusha (Nârâya*n*a?) eingehen machend entstehen die Zeiten (?) **). — Wiederum sann Nârâya*n*a nach Wandlung begierig (anyatkâma*h*, cum volitione productionis alius: über die Bedeutung von anya s. I, 484). Ihm, dem im Denken versunkenen, entstand der stirnaugige ***), dreizackhandige (çûlapâ*n*i) Purusha, Heil (çriyam), Wahrheit, Keuschheit, Busse, Sinnebefreiung, Selbstherrschaft tragend: die vyâh*r*iti (heiligen Silben) nebst dem pra*n*ava, die *R*ic, Yajus, Sâman, Atharvan und Angiras, und alle Metra ruhten auf seinen Gliedern. — Wiederum sann Nârâya*n*a nach Wandlung begierig. Ihm, dem im Denken versunkenen,

*) tasya dhyânântasthasya yanastomam (? yata*h* stomam? Neutr. statt des Mascul.!) ucyate | Bei Anq. heisst es hier: „als er mit sich sprach, erschienen der Pra*n*ava, der Veda und die Werke des Veda, und aus diesen Werken entstanden 14 Männer und eine Frau." Die Entstehung des Pra*n*ava und der Veda findet ja aber erst später statt.

**) Der Text ist hier sehr schlecht: sa esha pancavi*n*çaka*h* purushas tam purusham purusho (purushe?) niveçya prajnânasamvatsarâ (!) jâyante samvatsarâd adhijâyante (!) | Anq.'s Uebersetzung nach muss den persischen Uebersetzern ein andrer Text vorgelegen haben.

***) lalâ*t*âxara*m* cod. ich vermuthe aber lalâ*t*âxa*h*. Nach Anq. entsteht ihm der dreiaugige Çûlapâ*n*i aus der Stirn, als ob lalâ*t*âl lalâ*t*âxa*h* dastünde.

fiel von der Stirn der Schweiss, das aber sind hier die weiten Wasser (sâ imâ pratatâ âpas tu), aus ihnen erhob sich ein goldnes Ei, darin entstand der viergesichtige Brahman: dieser sinnend neigte sich nach Osten („bhûr", diesen Laut [sprach er aus], das Gâyatrî-Metrum, den *R*igveda: er neigte sich nach Westen) *), „bhuvar" diesen Laut [sprach er aus], das Trish*t*ubh-Metrum, den Yajurveda: er neigte sich nach Norden, „svar" diesen Laut (sprach er aus), das Jagatî-Metrum, den Sâmaveda: er neigte sich nach Süden, „janar" diesen Laut (sprach er aus), das Anush*t*ubh-Metrum (, den Atharvaveda [bei Anq.]).

Durch (jenen) tausendköpfigen **) Gott, den tausendäugigen, Alles schaffenden, überall höchsten Nârâya*n*a das All, durch Hari dieses ganze All, durch diesen Purusha das All lebt, durch den *R*ishi den Herrscher des Alls, den allgestaltigen, im Meere (der Welt) auf der Lotusblume (des Herzens) ruhenden: in deren Mitte nämlich hangt flammend wie tausend Sonnen, selbst einer Lotusblume mit gesenktem Kelche ähnlich, das Herz, in dessen Mitte eine Flamme sich erhebt, und auf dieser Flamme ruht der

*) Diese Lücke des Textes ergänze ich nach Anquetil, wie auch das Verbum pronuntiavit, denn entstanden sind ja diese Dinge schon in der vorhergehenden Stufe. Anq. hat übrigens nichts von bhûr iti vyâh*r*iti*h*, bhuvar iti vy., svar iti vy., janar iti vy., sondern die vyâh*r*iti sind bei ihm die 3½ Theile des pra*n*ava.

**) Ich gebe diese Stelle, die sehr verderbt und deren Construction sehr schwierig ist, hier im Texte: sahasraçîrsham devam sahasrâxam viçvasambhavam viçvata*h* paramam viçvam nârâya*n*am hari(*m*) viçvam evedam purusham tam viçvam upajîvat*i* *r*ishim viçveçvaram samudre tam viçvarûpi*n*am padmakoçam, janmajye (tanmadhye?) sûryako*t*ipratîkâçam lambaty akoçasamnibham (abjako-?) h*r*idaye (-dayam?) câpy adhomukham sanatyeçîdyurâbhiç(!?) ca, tasya madhye vahniçikhâ vyavasthitâ, tasyai çikhâyai sa purusha*h* paramâtmâ vyavasthita*h*, sa brahmâ sa hari*h* sa îçâna*h* so 'xara*h* parama*h* svasât | Die letzten Worte finden sich mehrfach auch sonst wieder, siehe Kaivalya Up. v. 7, und ist der ganze Abschnitt nur eine Paraphrase in Prosa von Taitt. X, 13.

purusha paramâtman. Er ist Brahman, er ist Hari, er Içâna, er der unvergängliche höchste Selbstherr.

Welcher Brâhma*n*a diese Mahopanishad liest, nicht schriftgelehrt (açrotriya), wird schriftgelehrt, nicht eingeweiht (anupanîta), wird eingeweiht, er wird Sonnegereinigt, Feuergereinigt, Windgereinigt, Somagereinigt, Wahrheitgereinigt, er wird von allen Göttern gekannt, als ob er mit allen Zeiten (*r*itubhi*h*) geopfert, als ob er 60,000 mal die Gâyatrî, (100,000 mal das Çatarudriyam Anq.) *), 10,000 mal den pra*n*ava gemurmelt habe. So weit sein Auge reicht, reinigt er den Ort (sha*d*am, ich lese padam), sieben Mannsyuga vor und hinter sich **). So sprach der heilige Hira*n*ya (? -garbha. Anq.). Und durch das Murmeln (dieser Up.) erlangt man Unsterblichkeit ***).

Dieser Schlussabschnitt mit seinen Verheissungen bildet bei Anq. das zweite Capitel; er kehrt übrigens in ziemlich derselben Fassung und mit denselben Ausdrücken mehrfach in den Up. des Atharvan wieder, so in der N*r*isinha-pûrvatâp. V, 3, Râmottaratâpanîyâ, Kaivalya etc.

17. Atmapraboudeh, Âtmaprabodha p. 162—4. Ein Cap. Bei Colebrooke I, 112 Âtmabodha. Auch diese Up. hat die Verherrlichung des Nârâya*n*a, seine Einheit mit dem âtman, und Verheissungen für die, die an ihn glauben, zum Gegenstande. Da mir der Text nicht zu Gebote steht, so begnüge ich mich mit der Angabe, dass etwa in der Mitte der Up. das Beispiel des K*r*ish*n*a Devakiputra (kesh filius τῆς Diwgui) Madhusûdana nâma (kashendeh madeh nam, cogens, ducens feminas boves[!]

*) Ein gegen die Rudraverehrer polemischer Zusatz?

**) â saptamân purushayugân ati | septem dorsa priora et septem dorsa posteriora Anq. yuga masc. bedeutet bei Wilson dict. II. a measure of four cubits.

***) Der Text ist hier korrupt, er lautet: ity âha bhagavân hira*n*y*a* *jâpya*nâm*r*itatvam ca gachati |

nomine) angeführt wird, der durch diese richtige Erkenntniss des âtman (als Nârâyana) doctus factus et doctos amicos habebat. Hiernach scheint es, als ob Krishna dem Verfasser dieser Up. nicht als Gott, sondern als menschlicher Weiser, gegolten habe: man könnte vielleicht sogar eine Art Polemik des Nârâyanaverehrers gegen die Krishnaverehrer hierunter vermuthen; ehe man die Worte des Textes nicht vor sich hat, lässt sich indess hierüber nichts Näheres entscheiden.

18. Kioul. Kaivalya, bei Colebrooke die 50ste Upanishad des Atharvan, p. 165—70. Ein Capitel. Es stehen mir hier zwei Mspte zu Gebote, Chamb. 238 (= A.) und E. I. H. 1726 (= I.), die beide nicht sehr korrekt sind und dazu noch mannichfach von einander abweichen. Der Schluss der Up. wird von Bhatta Bhâskara Miçra in seinem Commentar zu Taittir. Sanh. IV, 5, 1 (E. I. H. 1625b = Bh.) citirt und zwar ebenfalls mit mehrfachen Abweichungen, was man indess vielleicht auf die Rechnung des aus dem Kopfe Citirens setzen könnte, wodurch sich ja bei Sâyana sowol als bei den anderen Commentatoren vielfache Irrthümer eingeschlichen haben *). — Es enthält diese Up. 23 (meist Trishtubh-) Verse, die durch einige Worte in Prosa eingeleitet und geschlossen werden; sie gehört einer Çivasekte an, ist übrigens im Ausdruck nicht zu modern, eher etwas alterthümlich gehalten. Uebersetzt ist sie bei Vans Kennedy researches into the nature and affinity of ancient and Hindu Mythology p. 198—200, aber, wie alle in diesem Buche enthal-

*) In Bezug auf Sâyana ist folgendes ein eklatantes Beispiel. Zu Rik. I, 81, 3 citirt er eine Stelle aus den Vâjasaneyinas (d. i. dem Çatap. Br.): Gotamo ha Rahûgana ubhayeshâm Kurusrinjayânâm purohita âsîd iti | Es ist dies eine Verwechselung mit Devabhâga Çrautarsha s. I, 207, Got. Râh. aber gehört nicht den Kurusrinjaya, sondern den Kosalavideha zu, s. I, 179. Die Stelle, die Sâyana citirt, findet sich nirgendwo im Çatap. Br.

tenen Uebersetzungen äusserst oberflächlich und frei. — Ueber einen Commentar zu dieser Up. von Çankarânanda s. I, 469.

Âçvalâyana trat zu dem heiligen Parameshthin und sprach: v. 1. „Lehre (mir) Heiliger! die beste Brahmakunde, die stets von den Guten gepflegte, verborgene, durch welche der Wissende in Kurzem alle Sünde abwerfend den allerhöchsten (parât param) Purusha erreicht."

Und zu ihm sprach er, der Urvater: „durch Glauben, Zuversicht *) und Versenkung im Sinnen erkenne es (çraddhâbhakti-dhyânayogâd avaihi)! v. 2. **) Nicht durch (Opfer-) Werk, nicht durch Nachkommenschaft noch Reichthum, (sondern) durch Entsagung (tyâgena) haben Manche (eke) die Unsterblichkeit erlangt: über dem Firmament (parena nâkam) in einer Höhle verborgen glänzt das, wo die Büsser (yatayah) eingehen. — v. 3. Sie, denen die Gegenstände entschieden sind durch die Kenntniss des Zieles des Veda, deren Wesen gereinigt ist durch die Versenkung in die Entsagung, diese Büsser werden in den Brahma-Welten zur Zeit des grossen Endes von dem Tode (parâ mritât, post a τῷ mori Anq.) alle befreit. — v. 4. Und an einem einsamen Orte, auf einem bequemen Sitze, rein, mit ruhigem Hals und Kopf und Leibe (samagrîva) ***), im letzten âçrama †) stehend, alle Sinne bezähmend, seinem Guru mit

*) Anq. bezieht bhakti auf den Guru „servitio directori praestito", s. v. 4; ebenso wol Vans Kennedy, der es hier durch piety übersetzt (und v. 4 durch „Gehorsam").

**) vv. 2 und 3 sind der Nârâyanîyâ-Up. XII, 3 entlehnt, und v. 3. findet sich auch in der Mundaka-Up. s. I, 288. Das zweite Hemistich von v. 2 fehlt bei Vans K.

***) immoveable and in an erect posture Vans K. s. Bhagavadg. 6, 13.

†) Ich habe oben I, 421 antyâçramibhyah fälschlich durch „den benachbarten Einsiedlern" übersetzt, dabei dem Worte antya eine Bedeutung gebend, die es nur in der vedischen Sprache hat; ich hätte mich an Anquetils Uebertragung halten sollen, die daselbst lautet: „personis, quae e quatuor modis τοῦ samnyâsa (!?) praetergressae

Liebe (bhaktyâ) sich neigend, — v. 5 an die staublose, reine, in der Mitte weisse, schmerzlose Herzlotus denkend, über den undenkbaren, unsichtbaren (avyaktam), endlosgestalteten, seligen (çivam), heiligen (praçântam), unsterblichen, den Brahman erzeugenden, — v. 6 Anfang-Mitte-Endelosen, einzigen, gewaltigen, Weisheitsfrohen (cidânandam), gestaltlosen, wunderbaren, mit der Umâ vereinten, höchsten Herrscher, Herrn, Trilocana, Nîlakan*t*ha, den heiligen (praçântam) — v. 7 nachsinnend gelangt der Denker (muni) zu der Quelle der Dinge, dem Zeugen des Alls, jenseits der Finsterniss. Er ist Brahman (mascul.), er Çiva, er Indra, er unvergänglich der höchste Selbstherr, — v. 8 er ist Vish*n*u, er der prâ*n*a, er die Zeit, das Feuer, er der Mond: er ist Alles, was gewesen und was sein wird ewiglich. — v. 9 (s. Bhagav. 6, 29) Ihn kennend überschreitet man den Tod, kein andrer Pfad ist zur Erlösung: den Âtman in allen Wesen und alle Wesen im Âtman erschauend erreicht man das höchste Brahma, nicht durch eine andere Weise. — v. 10 (s. oben p. 4) Den Âtman (the soul Vans K.) zum (unteren) Holzscheit machend und den Pra*n*ava zum oberen Holzscheit, durch das wiederholte Reiben des Sinnens der Weise (pa*nd*ita*h*) seine Sünde (pâçam, ich lese pâpam) verbrennt. — v. 11 Er nämlich (der paramâtman) Mâyâ-bethöreten Geistes (mâyâparimohitâtmâ) *) einen Körper annehmend (jîvâtman werdend) schafft Alles: durch Weiber, Speise, Trank u. a. verschiedene Genüsse **) er wachend gesättigt wird; — v. 12 im Traume dann dieser Lebendige (svapne sa jîva*h*, aber I. svapne 'pi jîva*h*) Lust und Schmerz ge-

supra iverunt et quas paramahansa dicunt"; hier übersetzt er „et omnes cultus relinquens."

*) tempore quo cum mâyâ i. e. amore apparitioni addictionem sumit Anq.

**) striyo'nnapânâdivicitrabhogai*h* | also eine Form striyas für strî!? Bei Anq. fehlt dies Wort ganz; ebenso bei Vans K.

niesst in der durch seine eigne Kraft (svamâyayâ) entstandnen ganzen Welt: in der Zeit des Schlafes (sushuptikâle), wenn Alles sich auflöst, erlangt er Ruhe (sukharûpam eti) von der Dunkelheit überwältigt: — v. 13 (drei Trish*t*ubhhemistiche) und wiederum durch die Macht der Werke früherer Geburt dieser Lebendige träumt und erwacht (svapiti prabuddha*h*): und welcher Lebendige (yaç ca jivas, aber I. viçvajivas) in dieser Dreistadt (diesen drei Zuständen) spielet, daraus aber entsteht das Ganze, Mannichfache, Stützende (âdhâram), Selige (ânandam), als untheilbar zu erkennende (akha*nd*abodham), in welchem auch diese Dreistadt sich auflöst. — v. 14 Daraus dann entsteht der Prâ*n*a, das manas, und alle Sinne, Aether, Luft, Licht, Wasser und die Allestragende Erde (viçvasya dhâri*n*î, aber I. besser zum Metrum passend sarvadhâri*n*î). — v. 15 welches das höchste Brahman ist, der Allgeist, der grosse Stützpunkt des Alls, feiner als das Feine, beständig, das bist du, du ist das *). — v. 16 „Welches (Brahman) erscheint als Wachen, Traum, Schlaf u. a. Entfaltungen habend, dieses Brahman bin ich," wer dies erkennt, wird frei von allen Fesseln. — v. 17 Was in (diesen) drei Zuständen als Geniessbares, Geniesser und Genuss (bhogaç ca, aber I. bhogasya) sich findet, davon verschiedener Zeuge (nur) bin ich **), denkend allein (cinmâtra), stets selig (çiva*h*). — (v. 17a***) als Einer ist der âtman zu erkennen in Wachen, Traum und Schlaf; wer über diese drei Zustände hinweg ist, wird nicht wieder geboren). — v. 18 In mir ist das Ganze entstanden, in mir ruht Alles, in mir

*) tat tvam eva, tvam eva tat | tu is es et is tu est Anq. aber I. tattvât tattvâdikam ca tat |

**) Hier beginnt also Paramesh*t*hin sich selbst dem Âçvalâyana als das höchste Wesen zu schildern.

***) Dieser Vers findet sich weder in A., noch in Anq., noch bei Vans K., nur in I.: er passt übrigens gar nicht in den Zusammenhang, das zweite Hemistich wiederspricht zudem völlig dem ersten von v. 13.

geht Alles unter, dieses zweitlose Brahman bin ich *). — v. 19 (s. Çvetâçv. III, 19) Kleiner als das Kleine bin ich, grösser als das Grosse (tadvan mahân), ich bin dieses mannichfache All, ich bin der alte Geist (purâtano' ham purusha*h* d. i. Vis*h*nu), ich bin der goldige Herr (aham îço hira*n*maya*h* d. i. Hira*n*yagarbha, Brahman?), ich bin die Gestalt des Çiva (Çivarûpam asmi). — v. 20 (s. Çvetâçv. III, 18) ich bin ohne Händ' und Füsse (und doch) von undenkbarer Gewalt, ich schaue ohne Augen, höre ohne Ohren; ich erkenne reingestaltig **), aber nicht ist irgend einer, der mich erkenne; ewig bin ich. — v. 21 ich bin der durch die verschiedenen Veda zu erkennende, der das Ziel der Veda ausführende (vedântak*r*it) Vedakundige bin ich: nicht sind mir Tugend noch Sünde, nicht ist für mich Untergang, nicht Geburt, nicht Körper, Sinne, Einsicht ***) ist für mich. — v. 22 (drei Trish*t*ubhhemistiche) Nicht Erde, Wasser, Feuer ist für mich (mama vahnir asti A. na ca vahnir asti I.), noch Luft noch Aether †). So erkennend den die Gestalt des Paramâtman tragenden verborgenen (guhâçayam) untheilbaren, zweitlosen, den Zeugen des Alls, für welchen es nicht Gutes noch Böses giebt (sadasadvihînam), erreicht man ihn den reinen (çuddham A. çântam I.) die Gestalt des Paramâtman tragenden ††).

Wer das Çatarudriyam liest, der wird Feuergereinigt (wie Gold), vom Surâtrinken wird er gereinigt (entsündigt), vom

*) Hier schliesst seltsam genug in I. ein erster Abschnitt, ohne dass später ein zweiter kenntlich gemacht wird.

**) viviktarûpâ*m* A. viviktarûpo I.

***) dehendriyabuddhir asti | man sollte -buddhayo erwarten, der Sing. beim Dvandva hat ja stets neutrale Form.

†) na cânilo me'sti (nâsti I.) na câmbara*m* ca | das eine ca ist reines Expletivum.

††) I. fügt folgendes weder in A. noch bei Anq. oder Vans K. gekanntes Hemistich zu: dhyâyej jagadvîja(*m*) jagannivâsam, viçvam juhoti vasudhâ diçi vâvasânam(?) |

Brâhma*n*amord wird er gereinigt, vom Golddiebstahl wird er gereinigt *), und von (jeglicher) begangenen Sünde wird er rein, er erreicht dadurch Avimukta (Vârâ*n*asî) **). Der im letzten Âçrama stehende bete deshalb das Çatar. beständig, oder einmal (im Sterben). — v. 23 Dadurch erlangt er Wissen, welches den Weltocean vernichtet. So also ihn (den Âtman) erkennend geniesst er als Frucht die Seligkeit (kaivalyam)***).

18. Schat Roudri. Çatarudriyam, 4 Capp. p. 171—96. Die 6 ersten und 6 letzten Verse dieser Up. finden sich nach der aus dem Persischen gemachten englischen Uebersetzung von Boughton Rouse (in den institutes political and military by the great Timur Oxford 1783, abgedruckt von Anquetil II, 613—16) französisch übertragen in le Bhagavadgîtâ (nach der Wilkins-

*) Ueber diese drei Hauptsünden s. I, 265.

**) Wo zu leben und zu sterben selig macht: oder „er erreicht dadurch das Avimuktam", d. i. die Nasenwurzel, wo der Sitz des Brahman ist, s. Dhyânav. 23. Bhagavadg. 8, 10. Ueber avimukta s. unten bei der Jâbâlopanishad.

***) Diese Uebersetzung des Schlussabschnittes schliesst sich an A. und den ganz damit übereinstimmenden *) Anquetil an. Zur Vergleichung setze ich hier die drei verschiedenen Texte her: 1) A. ya*h* çatarudriyam adhîte so'gnipûto bhavati surâpânât pûto bhavati brahmahatyât pûto bh. sva*v*a*r*nasteyât (sic!) pûto bh. (k*r*itâ-)k*r*ityât pûto bh., tasmâd Avimuktam âçrito bhavaty, antyâçramî sarvadâ sak*r*id vâ japet | anena jnânam âpnoti samsârâr*n*avanâçanam, tasmâd evam viditvainam kaivalyam phalam açnute || 2) I. ya*h* çatarudriyam adhîte so'gnipûto bhavati sa vâyupûto bh. sa âtmapûto bh. sa k*r*itâk*r*ityât(!) pûto bh., tasmâd Avimuktam âtmâçrito bhavati surâpânât pûto bh. brahmahatyâpûto bhavati antyâçramî — — tasmâd vai tam viditvainam k. ph. açnute. 3) Bh. ya*h* çatarudriyam adhîte so'gnipûto bhavati, sva*r*nasteyât pûto bh., brahmahatyâyâ*h* pûto bh., k*r*ityâk*r*ityât(!) pûto bh., tasmâd Avimuktam âçrito bhavati, sarvâçramî sarvadâ sak*r*id vâ japet, japenânena vidhinâ kaivalyaphalam açnute. — Diese Anpreisung des Çatarudriyam ist es, die im Verein mit v. 6 mich veranlasst, diese Upanishad einer Çivasekte zuzuschreiben. — Bei Vans Kennedy fehlt der ganze Schlussabschnitt.

*) Nur dass bei Anq. die Stelle „vom Golddiebstahl wird er gereinigt" fehlt.

schen Uebersetzung) par M. Parraud London 1787 disc. prel. XXXVII—XLI; eine französische Uebersetzung des Ganzen durch Anquetil, ebenfalls nach dem Persischen gemacht, steht in den Recherches historiques et géographiques sur l'Inde II, 323—44 Berlin 1786 und daraus verdeutscht in der Sammlung asiatischer Originalschriften. Indische Schriften. Zürich 1791. p. 301—15 *). — Ursprünglich ist diese Upanishad ein Theil der Taittirîya-Sa*m*hitâ, wo sie die elf anuvâka des fünften praçna des vierten Buches bildet, und des Kâ*t*hakam, wo sie 17, 11—16 steht (Chamb. 40 fol. 133b—136b), so wie der Vâjasaneyi-Sa*m*hitâ, wo sie als das sechszehnte Buch in der Mâdhyandina, als das siebzehnte in der Kâ*n*va-Schule erscheint. Aufserdem bildet sie auch den fünften Adhyâya eines aus der Vâjas. S. zusammengestellten Rudrajapa, zu welchem (s. meine Ausgabe der Vâjas. S. introd. p. VIII) in einer Handschrift der Millschen Sammlung die betreffenden Stellen aus dem Commentare des Ûa*t*a (= Û) zusammengestellt sind, und da sich auch Bha*tt*a Bhâskara-Miçra's (= Bh.) Commentar zu diesem Abschnitte der Taitt. S. im E. I. H. 1625b vorfindet, so bin ich mit Mahîdhara's Erklärung in seinem Vedadîpa im Besitze von drei verschiedenen Commentaren über dieses merkwürdige Buch. Eines Commentars ist dasselbe aber in der That auch sehr bedürftig. — Was zunächst den Namen Çatarudriya betrifft, so ist derselbe von den Hunderten von Rudrâs entlehnt, die darin angerufen werden (über die grammatische Bildung çatam rudrâ devatâ asyeti sind mit Bh. die vârtika zu Pa*n*. IV. 2, 28 zu vergleichen), und findet er sich für die dem betreffenden Abschnitte der Vâjas. S. zu Grunde liegende Ceremonie

*) Es trägt diese Up. auch den Titel Rudropanishad, wie eine andere gleiches Namens (identisch mit dem Beginn der Atharvaçiras Up.) die sich bei Vans Kennedy a. a. O. p. 443 übersetzt findet.

(homa) zuerst gebraucht im Çatap. Br. IX, 1, 1, 1, wo dasselbe zu dessen Erklärung und resp. deren Auseinandersetzung schreitet. Schon in der Vâjas. S. selbst übrigens, 21, 43—45, (und, wenn ich nicht irre, auch im Taitt. Brâhm. III, 6, 11) findet sich das Wort çatarudriya (parox.) vor, und zwar als Beiwort der zerstückten Glieder des Opferrosses, die sich die beiden Açvin schmecken lassen sollen, und wird es daselbst von Mahidhara durch bahumantraiḥ stuta „vielgepriesen" erklärt, eine Auslegung, deren Statthaftigkeit auch an jener Stelle bezweifelt werden mag, die keinesfalls aber irgendwie für die Erklärung des Namens der Upanishad mafsgebend ist. — Was den ursprünglichen Zweck dieser Mantragruppe betrifft, so handelt es sich zunächst um die Stellung, welche dieselbe in dem Taitt. Yajus einnimmt. Die Anukramaṇî zum (ganzen) Taitt. Veda, welche sich kommentirt im E. I. H. Nr. 1623 (=A) und Nr. 965 (= B.) vorfindet, gehört einer andern Çâkhâ (der Âtreyî-Çâkhâ nämlich) an, als der im E. I. H. Nr. 1701. 1702 befindliche Text der Taitt. Sanhitâ. In letzterem bildet die Up., wie schon bemerkt, den fünften Praçna *) des vierten Ashṭaka: in der Anukramaṇî dagegen werden v. 13 die rudrâḥ — und der Commentar versteht darunter **) (namas te rudra manyave iti praçnaḥ) diesen Abschnitt — dem âraṇyaka zugezählt ***). In der Umfangsangabe der einzelnen Bücher der Sanhitâ ferner scheint der Commentar denselben als çesha „Nachtrag" zu dem Agnibuche zu betrachten; seine Worte sind aber nicht ganz klar, sie

*) Die ersten 7 anuvâka finden sich auch in Chamb. 792, i, einem Fragmente, accentuirt vor: aufsen ist dasselbe als Âpastambeya rudrajapa bezeichnet.

**) Eben so wie v. 14, wo die rudrâḥ nochmals erscheinen und den Abschnitten, welche divâ kîrtyâni sind, zugezählt werden, gleich dem nach v. 17 u. 18 kalpe (d. i. sûtre Comm.) stehenden çatarudrîyavidhi.

***) Im Taitt. Âraṇy. findet sich nur ein Nachtrag dazu, s. im Verlauf.

lauten: agni*h* (die Anlegung des heiligen Feuers bildet) caturtham kâ*n**d*am (d. i. ash*t*akam) yunjâna*h* prathamam mana ityâdipraçnasaptakam (IV, 1, 1—7, 15) mahâp*r*ish*t*havarjam *) | mâ no hi*n*sîd ity (IV, 2, 7) anuvâkâd ûrdhvam âpyâyasva madîtamety **) (I, 4, 32) anuvâka*h*, iyam eva sâyety (IV, 3, 11) anuvâkâd ûrdhvam îyush *t*e ya ity (I, 4, 33) anuvâka*h*, prajâpatir manasety (IV, 4, 9) ûrdhvam jyotishmatîm ity (I, 4, 34) anuvâka*h*, raçmir asîti (IV, 4, 1) praçnâd ûrdhvam namas te rudra manyava iti (IV, 5, 1) praçna*h*, agniçesha*h*, âyusha*h* prâ*n*am indro dadhîca ity anuvâkadvayam ***) | Wenn das Wort agniçesha*h* sich hier nicht auf die vor ihm aufgezählten drei anuvâka I, 4, 32—34 und praçna IV, 5, 1 bezieht, sondern auf die beiden nach ihm aufgezählten anuvâka †), so ist durchaus nicht ersichtlich, was die Aufzählung jener soll; im entgegengesetzten Falle ist es aber freilich ebenso wenig ersichtlich, was die Worte âyusha*h* — anuvâka*d*vayam zu bedeuten haben, da dieselben mit dem Nächstfolgenden in durchaus keiner Beziehung stehen (es folgt tadvidhi*h* [nämlich agner vidhi*h* ist enthalten in dem] pancamâsh*t*akam). Auch die fast wörtliche Wiederholung der obigen

*) mahâp*r*ish*t*ham heisst: samid diçâm (IV, 4, 12) jîmûtasya (IV, 6, 6) yad akrando (IV, 7, 1) mâ no mitro (IV, 6, 8) ye vâjinam (IV, 6, 9) agner manve (IV, 7, 1) ity anuvâkasha*t*kam, also sechs anuvâka des vierten Ash*t*aka, die zum Açvamedha gehören.

**) madintamety A und der Text der Sa*m*hitâ, maditamety B secunda manu.

***) Beide sind in dem Londoner Codex der Taitt. Sa*n*hitâ nicht enthalten; sind sie etwa aus dem Brâhma*n*a genommen? oder gehören sie nur der Âtreyîçâkhâ an?

†) Hiefür scheint sich Colebrooke in seinen aus jener Anukrama*n*î geschöpften eigenhändigen Bemerkungen auf den ersten Blättern von EIH. Nr. 1701 entschieden zu haben, da er daselbst auf der Rückseite des zweiten Blattes bemerkt:
4th Ash*t*aka = 7 Praçna 2 kâ*n**d*a.
Agni.
Agniçesha 2 Anuvâka.

Stelle weiter unten bei Erklärung des zweiten metrisch abgefassten Theiles der Anukrama*n*î (v. 3) giebt keinen direkten Aufschluss hierüber; sie lautet: agnau ca | yunjâna*h* prathamam mana ityâdipraçnasaptakam mahâp*r*ish*t*havarjam | âpyâyasveyush *t*e ye jyotishmatîm iti trayo 'nuvâkâ*h* namas te rudra manyava iti praçnaç ca | agniçesha*h* | âyusha*h* prâ*n*am indro dadhica ity anuvâkau | tadvidhi*h*, kâ*nd*advaye iti | denn das ca scheint zwar entscheidend, die Schwierigkeit der Worte âyusha*h*-anuvâkau bleibt aber dieselbe. Jedenfalls indess ergiebt sich aus beiden Stellen, dass der praçna namas te rudra für den Commentator nicht zu den sieben praçna des vierten Ash*t*aka gehörte, da er ihn apart und getrennt von jenen aufzählt. — Während nun also dem Texte der Samhitâ nach unsre Up. den fünften praçna des Agnibuches bildet, während dieselbe ferner dem Commentare zur Anukrama*n*î, wie es scheint, nur als ein çesha zum Agnibuche, der Anukrama*n*î selbst aber (und resp. auch ihrem Commentator) jedenfalls als ein âra*n*yakam gilt, scheint sie endlich dem Bha*tt*a-Bhâskara-Miçra als der Beginn des agnikâ*nd*am zu gelten; es heisst im Eingange seines Commentars „ata*h* param agnikâ*nd*am eva vyâkhyeyam, tatra caramâyâm ish*t*ikâyâm juhoti, çatarudriyam juhoti namas te rudra manyava iti" und etwas weiter unten, nach Anführung einiger Stellen aus dem Brâhma*n*a *) und des prayogakrama, „asya rudrasamudâyasya *r*ishir bhagavân eva | agnikâ*nd*am | chando mahâvirâ*t* | devatâ çambhu*h* | pratimantram *r*ishyâdayo 'py avasare vaxyante." Da er indess andererseits dabei ausdrücklich sagt, dass der çatarudriya homa „caramâyâm ish*t*ikâyâm" zu bringen sei, und da das agnikâ*nd*am unmöglich mit der caramâ ish*t*ikâ beginnen kann (für dieselbe im Gegentheil der fünfte praçna eines ag*n*ikâ*nd*am

*) Während für die Anuk. der Âtreyîçâkhâ der Çatarudrîyavidhi*h* sich nicht brâhma*n*e, sondern kalpe (sûtre Comm.) befindet.

vortrefflich passt), so weiss ich in der That nicht, wie ich Beides in Einklang bringen soll, zumal der Text sonst durchweg mit dem des Samhitâkodex übereinstimmt, eine Abweichung von dessen Anordnung nirgendwo stattfindet. — Zu jener Angabe nun, dass der çatarudriya homa caramâyâm ishtikâyâm zu bringen sei, stimmt auch der weisse Yajus, und erhalten wir im Beginne des neunten Buches des Çatap. Br. vollständigen Aufschluss über den ursprünglichen Zweck dieses Rudrabuches. Wenn nämlich das Anlegen des heiligen Feuerplatzes beendigt ist (cityupadhânaparisamâptyânantaryam Sây.) und nun das Feuer (samskrita ist und) sich flammend erhebt (dipyamâno 'tishthat), erschrecken die Götter (d. i. die Brâhmana) *) davor: yad vai no'yam na hinsyâd iti: und um nun diese (heulende, hungrige) Flammenlohe, die in Rudra's Gestalt gedacht wird, zu besänftigen, d. i. um das Feuer zu heiligen und entsühnen, bringen sie dem Rudra und seiner vermeinten Genossenschaar, den Rudrâs, d. i. allen möglichen Schreck-Gestalten, ihre Anbetung dar, machen sich dieselben dadurch geneigt und heben ihre bösen Einwirkungen auf, daher denn auch das Brâhmanam das Wort çatarudriyam durch çântarudriyam erklärt (wie von gam gata), welcher Doppelsinn vielleicht auch wirklich schon bei der ersten Benennung vorgeschwebt haben mag **). Aus dieser Verwendung übrigens des Rudra als Gott des Feuers ergiebt sich nun auch schon, abgesehen von dem übrigen Inhalte des Rudrabuches, ein Fingerzeig für dessen Abfassungszeit. Wenn auch nämlich ursprünglich rudra den heulenden (schallenden, daher

*) Die Gedanken der Menschen sind im Brâhmana überaus häufig den Göttern in den Mund gelegt: wenn z. B. die Götter zum Prajâpati gehen und ihn um Lösung irgend eines Räthsels bitten, ist dies nur der transcendente Ausdruck dafür, dass irgend ein paar Weisen bei einem noch Weiseren sich Belehrung holen.

**) Auch der Ârshâdhyâya zur Cârâyaniya-Schule des Kâthaka (11, 17) sagt: çatarudriyam devânâm rudraçamanam.

sogar = stotṛi Nigh. 3, 16) überhaupt bedeutet, daher ebenso gut als Beiwort des prasselnden Feuers, wie des tobenden Sturmes stehen kann, so hatte sich doch in der ältesten Zeit dieses Wort specieller für die Bezeichnung des letzteren entschieden, daher es denn im Ṛik häufig im Plural als Beiwort der Marutas gebraucht wird. Die ungezügelte Wuth (manyu) des Sturmes, sein Sausen und Brausen, sein Aufwühlen *) des Himmels und der Erde musste in den hohen Bergesthälern (Kashmir's etwa), in welchen wir uns die ârischen Inder in jener alten Zeit zu denken haben, auf diese einen gewaltigen, vernichtenden Eindruck machen und war es also natürlich, dass sie mit der Idee des Sturmgottes alles Schreckliche und Grausige verbanden und ihn als den Herrn und Urheber jeglichen Unheils ansahen**); unzählbar waren ja diese luftigen Heerschaaren, schwarz, nur durchleuchtet von den zuckenden Strahlen des Blitzes, Grauen und Entsetzen überall verbreitend. Zwar wird Rudra auch appealed to as wise and bountiful, the author of fertility and giver of happiness, aber all dies ist er nur indirekt, nur dadurch dass er fortgeht und seine vernichtenden Pfeile anderswo hinrichtet, auf die Feinde des Beters, diesen selbst dagegen in Frieden lässt; man schmeichelt ihm nur als gut und mit recht schönen Worten, um seinen Zorn zu besänftigen, ihn sich gnädig (çiva) zu machen; und nur in der Beziehung tritt er direkt als wohlthuend auf, dass er die Nebel und Dünste verjagt, die Luft reinigt und klärt; in dieser Beziehung heisst er Arzt und weiter auch kundig der Heilkräuter; aber er trägt auch ferner die Krankheiten und Seuchen selbst als Pfeile im Köcher,

*) Daher er denn auch Ṛ. I, 114, 5 varâha „Eber" heisst, wie denn die Sturmwolken auch sonst unter diesem Bilde gedacht werden, s. I, 272.

**) Im Ṛik maṇḍ. I, 114. II, 33. Daher denn auch aus diesen Hymnen sieben Verse in das Çatarudriyam aufgenommen sind.

und tödtet damit Menschen und Vieh. In der prasselnden Flamme des Feuers nun glaubte man des Sturmes Zornesstimme wieder zu vernehmen, in der vernichtenden, zerstörenden Gluth desselben seine verderbende Gewalt wieder zu erkennen, und so ist es wohl zu erklären, wenn beide Gottheiten allmälig identificirt wurden und einander ihre beiderseitigen Epitheta liehen, zumal ja auch der Sturm als Gewitter schon an und für sich mit den leuchtenden, feurigen Blitzen stets vereinigt ist; es scheint sich diese Identification nicht blos auf Agni und Rudra selbst erstreckt zu haben, sondern auch auf die Rudrâs, insofern dieselben aus tobenden, flammenden Genossen des Sturmwindes zu Repräsentanten aller schreckenden Gestalten überhaupt geworden zu sein scheinen, bis sie dann in der epischen Zeit ganz in den Hintergrund treten, während ihr alter Meister Rudra sich in seiner Vereinigung mit Agni immer fester als Gott der Wuth und Zerstörung condensirte und neue Diener ihre Stelle bei ihm (als Çiva) einnehmen. — Die Verschmelzung der beiden Zerstörungsgötter nun hat zur Zeit des Rudrabuches offenbar schon stattgefunden und sind die darin dem Rudra gegebenen Beinamen theils auf ihn selbst, theils auf Agni zurückführend. Der Bergewohner (giriça, giriçaya, giriçanta, giritra) und der kapardin, vyuptakeça, der ugra und der bhîma, der bhishaj und der çiva, der çambhu und çamkara gehören dem Sturme, der nîlagrîva (= nîlaka*n*tha, vom Rauche) dagegen und der çitika*n*tha, der hira*n*yabâhu (von den Flammen), und der vilohita, der sahasrâxa (von den Funken) und der paçupati (von den Opferthieren), der çarva und der bhava etc. gehören dem Feuer an. Fast alle diese *) Beinamen nun sind technische Beinamen

*) und anderswo noch viele andre; so verdankt Çiva seinen Beinamen Tryambaka und seine Frau Ambikâ, dem Rudra, seinen Beinamen Tripura dagegen und seine Frau Kâlî, Karâlî dem Agni etc.

und Charakteristika des epischen Çiva, bei diesem zum Theil unverständlich und erst erklärlich, wenn man sie eben nach den beiden Seiten hin scheidet, denen er sein Entstehen verdankt*); da aber nirgendwo in dem Rudrabuche Rudra schon als Îça oder Mahâdeva erscheint, noch ihm irgendwie eine der epischen Stellung Çiva's analoge Rolle zugeschrieben wird, auch çiva selbst rein als appellativum (daneben der Comparativ) gebraucht ist, so stammt dasselbe jedenfalls aus einer früheren Epoche der indischen Religion, während seine Erhebung zu einer Upanishad**) allerdings erst der epischen Periode angehören und das Werk des Çivadienstes sein mag. — Bei Burnouf introd. à l'hist. du Bouddhisme p. 568 findet sich eine merkwürdige Notiz aus Yaçomitra's Commentar zu dem (nepalesischen) Abhidharmakoça fol. 172a, wonach das Çatarudriyam ein Werk des Vyâsa gegen den Buddhismus sein soll; es lässt sich indess hieraus vor der Hand weiter nichts folgern, als dass dasselbe als eine Hauptstütze des Çivadienstes gegolten hat und gebraucht worden ist; dafür aber sind noch andere gewichtige Zeugen da, welche die besondere Heiligkeit und Verehrung, die man ihm weihte, beweisen, und zum Theil von Bh. im Eingange angeführt werden; so heisst es in der Jâbâlopanishad: atha hainam brahmacâri*n*a ûcu*h*, ki*m*japyenâm*r*ita*m* gachati, sa hovâca Yâjnavalkya*h*, çatarudriye*n*aivaitâni vâ (a)m*r*itâni nâmadheyâny, etair ha vâ am*r*ito bhavati; — in der Kaivalyop. s. oben p. 13. 14; in der (dem Nârâya*n*a dienenden) Mahop. s. oben p. 8 (polemisch);

*) woher er denn auch kâlâgnirudra heisst (so in den Purâ*n*a und resp. der Kâl. Up.)

**) Hierüber sagt Bh. ayam ca brahmavidyârûpatvâd upanishan mantrarâçi*h*, ata eva ca rahasyaprakara*n*e (d. i. wohl im Âra*n*yaka?) âmnâyate | brâhma*n*aviniyogena tv atra vyâcaxmahe | ekaçatam adhvaryuçâkhâ*h*, tâsu sarvâsu ca evam rudropanishad âmnâyate |—| anayâ çatarudropanishadâ brahmavidyâ pratipâdyate |

in der (den N*r*isinha verehrenden) N*r*isi*n*hapûrvatâp. 5, 9 (polemisch): yatînâm tu çatam pûr*n*am rudrajâpakena tat samam, rudrajâpiçatam ekam ekenâtharvaçikhâdhyâyikena tat samam etc.; — bei Çâtâtapa (etwas umgestellt in der Mitâxarâ zu Y. 3, 304): steyam k*r*itvâ gurudârânç ca gatvâ madyam pitvâ brahmahatyâm ca k*r*itvâ | bhasmachanno bhasmaçayyâçayâno rudrâdhyâyi mucyate sarvapâpair iti; — bei Yâjnavalkya III, 304. 305 *): surâpa*h* svar*n*ahârî ca rudrajâpî jale sthita*h* | sahasraçîrshajâpî ca mucyate gurutalpaga*h* || 309 sarvapâpaharâ hy eshârudraikâdaçini**) tathâ; — ungewiss wo: vedam evamgu*n*am japtvâ tadahnaiva viçudhyati, rudraikâdaçini*m* japtvâ sarvapâpai*h* pramucyate; — bei Çankha: rahasi k*r*itânâm mahâpâtakânâm api çatarudriyam prâyaççittam; — bei Âpastamba (wo? im sm*r*itiçâstra?): yasya rudra*h* prajân(!) paçûn vâ 'bhimanyeta, rudrajapaç caret; und so führt Bh. noch einige (von mir leider nicht ausgeschriebene) Stellen an, aus Çankha, Atri und A*n*giras (âhatur Atr*ir* A*n*giras*au*!!), dem Vâyupurâ*n*a und den Paurâ*n*ikâ*h* (rudrâdhyâyî vased yatra grâme vâ nagare 'pi vâ | na tatra xutpipâsâdyâ durbhixavyâdhayo 'pi ca ||) Im Vish*n*u cap. 56 (nach Stenzlers freundlicher Mittheilung) und auch bei Vasish*t*ha wird das Çatarudriyam neben dem Atharvaçiras etc. unter den Sühngebeten aufgeführt: bei Yama heisst es: — rudrân sakrij japtvâ mucyate sarvapâtakai*h*; und endlich im Vish*n*u Cap. 86 (v*r*ishotsarga, der

*) Bei Manu an der entsprechenden Stelle XI, 250 ist seltsamer Weise weder der rudrajâpî noch das Çatarudriyam genannt: auch sonst nicht; etwa weil Manu einem Nârâya*n*averehrer angehört?

**) So genannt von den elf anuvâka, die das Çat. in der Taitt. S. umfasst; denn als Upanishad folgt dasselbe der Taitt. S., nicht der Vâjas. S.; so erklärt auch die Mitâxarâ das Wort zu Yâjn. 3, 309, wogegen Atri, den sie zu 3, 304 citirt, es von der elfmaligen Wiederholung des Gebetes zu verstehen scheint: ekâdaçagu*n*ân vâp rudrân âvartya harmavit | mahâpâpai*h* parisp*r*ish*t*o mucyate— ||

v*r*isha soll erst gezeichnet werden, dann la*n*kayitvâ) snâtam alamk*r*itam snâtâlamk*r*itâbhiç catas*r*ibhir vatsatarîbhi*h* sârdham ânîya rudrân purushasûktam kûshmâ*nd*iç ca japet. — Es sind übrigens alle diese Zeugen nicht sehr alt, die ältesten unter ihnen (Yâjnavalkya z. B.) frühestens etwa aus dem zweiten Jahrh. p. Chr., doch stützen sie sich offenbar auf einen schon lange anerkannten Usus; die Stellen, wo blos rudrajâpin oder rudrajapa (adi.) erwähnt wird, sind vielleicht nicht einmal strikt beweisend, da es der Rudrajapa (mascul.) mehre giebt. Speciell dem Çatarudriyam nachgebildet scheint im MBh. XII, 10347 —483 das Capitel über die 1000 Namen Çiva's zu sein, wo es v. 10413 (tvam — yajushâm çatarudriyam) auch selbst erwähnt wird. Ein direkter Nachtrag zum Çatarudriyam findet sich im Taittir. Âra*n*y. X, 16—25 (Andhra: 16—18 Drâvi*d*a), wo (der die Drâvi*d*a-Recension erklärende) Sâya*n*a dies ausdrücklich bemerkt (anenânuvâkatraye*n*oktânâm mantrâ*n*âm tvaritâkhyâ [?] rudrâ*n*âm mantrakalpeshu prasiddhâ, tadviniyogaç ca rudrâdhyâyajapaçeshatvena kalpeshu drash*t*avya*h*). — Vielfach endlich dieselben mantra enthaltend, im übrigen aber ganz nach der Art und Weise des mâlâmantra zur Bhagavadgitâ, s. Schlegels edit. sec. p. 290. 91 und des paramahansopanishaddh*r*idaya, s. unten, verfasst, ist die Kâlâgnirudropanishad, wie sie, einer von Stenzler der hiesigen Bibliothek geschenkten Handschrift nach, im Nandikeçvarapurâ*n*a steht (,verschieden von der Atharvopan. gleiches Namens).

Direkt über das Zeitalter zu entscheiden, dem die erste Abfassung des Çatarudriyam angehört, sind wir nun, wie bei all dergleichen Fragen, nicht im Stande; was sich ausser dem schon über den religionsgeschichtlichen Standpunkt Gesagten noch darüber aus seinem Inhalte schöpfen lässt, ist Folgendes. Im Allgemeinen ist das Bild des indischen Lebens, das uns daraus ent-

gegen tritt, nicht sehr günstig; die Erwähnung und die Unterscheidung der vielen verschiedenen Arten von Dieben, Räubern, Mördern, Betrügern, Nachtschwärmern, Wegelagerern (v. 20—22) lässt uns auf eine ziemlich unsichere, gewaltthätige Zeit schliessen, so wie andrerseits die Nennung verschiedener Mischkasten (v. 26. 27 etc.) auf die schon eingetretene Ausbildung des indischen Kasten- und Staats-Wesens hinführt. Da es nun in der Natur der Sache liegt, dass diese letztere nicht ohne manchen energigischen Widerstand *) der in die unteren Kasten Hinabgedrückten statt gefunden hat, der sich eben hauptsächlich in der Befehdung, der offenen oder heimlichen, ihrer Unterdrücker kund geben musste, so möchte ich annehmen, dass das Çatar. eben noch in die Zeit dieser heimlichen Befehdung fällt, nachdem der offene Widerstand der unterworfenen Ureinwohner sowohl als der Vrâtya (der nichtbrahmanisch lebenden Ârier) schon mehr oder weniger gebrochen war. In einer solchen Zeit ist denn auch die Verehrung eines Gottes, der als das Prototyp des Schreckens und der Wuth gilt, ganz erklärlich (s. Vâj. S. spec. II, 205) und bei der Weihe des heiligen Feuers die Bitte an ihn, dasselbe und dessen Pfleger mit allen den Schreckensgestalten, die ihm zu Gebote stehen zu verschonen, ganz an der Stelle, während man in ruhigerer Zeit bei dergleichen Gelegenheit nur die Bitte an Agni, die heiligen Opfer den Göttern zu überbringen, und die Bitte an diese, dieselben gütig anzunehmen, erwarten sollte, wie wir denn auch in den meisten Liedern des *R*ik an Agni diese Bitten allein vorfinden. Das Resultat ist also auch

*) Denn viele Kâyavya Naishâdi (s. MBh. XII, 4854—77) mag es wol nicht gegeben haben.

**) „Es sind in diesen Anrufungen gleichsam alle Bedrängnisse des irdischen Lebens und die heissen Wünsche, dieselben vernichtet zu wissen, concentrirt", sagt Windischmann sen. sehr richtig p. 1326, seine übrigen Schlüsse sind freilich ganz unpassend.

hier dasselbe, welches wir oben fanden, und es gehört danach das Çatar., wenn auch in eine Epoche, die früher ist, als die epische Zeit, so doch andrerseits wieder in die Uebergangsperiode zu dieser, wie sich dies ja auch überhaupt als das Charakteristikum der den Yajus eigenthümlichen *), nicht dem *R*ik entlehnten Stellen ergiebt.

Gehen wir nach diesen Vorbemerkungen nunmehr zum Texte über: da derselbe gleichzeitig mit dem Erscheinen dieses Heftes in der dritten Lieferung meiner Ausgabe des weissen Yajus in dessen Recension vorliegt, so halte ich es für zweckmässig, hier die Abweichungen **) derselben von der der Taitt. Sanhitâ (= T.) und von der des Kâ*t*hakam (K.) anzugeben, zumal da ja, wie schon bemerkt, der Text des Çatar. als Upanishad sich der Taitt. Sa*m*hitâ anschliesst: wo im Folgenden weder T. noch K. bemerkt ist, stimmen T. und K. überein.

Anuvâka I. ***) Vâj. S. XVI, 1 (uta ta ishave K. uto ta

*) die zum Theil schon, nämlich in den letzten als Nachtrag geltenden Büchern, direkt auf Çivakultus hinzuweisen scheinen; s. auch im Atharva oben I, 123.

**) Aehnlich, wie hier, ist bei den, Beiden gemeinsamen, Stücken überall das Verhältniss zwischen Taittirîya- und Vâjasaneya-Yajus; der Text ist im Ganzen derselbe, aber anders geordnet, hie und da mit Zusätzen oder Auslassungen, mit orthographischen und Accent-Verschiedenheiten. Das Verhältniss zwischen beiden ist also darin ziemlich dasselbe, wie bei den beiden Çâkhâs des Vâjas. Yajus, den Mâdhyandinâs und den Kâ*n*vâs (welche letzteren hie und da sich dem Taitt. Y. ein wenig zu nähern scheinen), oder wie bei den beiden Recensionen des Râmâya*n*a. Das Kâ*t*hakam steht in der Mitte zwischen den beiden Yajus, hält sich indess meist mehr an den Taittirîya-Yajus (: ich werde bald eine genaue Analyse dieser Schrift, welche eine andere Recension der Taitt. Sanh. enthält, geben; s. einstweilen oben I, 69, wo, wie ich seltsamer Weise eben erst bemerke, eine ganze Zeile fehlt; direkt über der Note ist nämlich hinzuzufügen: „und darauf ein fünfter Grantha, Açvamedha genannt").

***) Das je funfzigste Wort beginnt in T. eine neue ka*nd*ikâ, s. oben I, 71. In K. ist das Ganze in 6 Abschnitte getheilt, die ihrerseits

ishave nama*h* | namas te astu dhanvane bâhubhyâm — T.). T. fügt folgenden Vers zu, der in K. hinter v. 13 steht: yâ ta ishu*h* çivatamâ çivam babhûva te dhanu*h* | çivâ çaravyâ yâ tava tayâ no rudra m*rid*aya (tayâ no m*rid*a jivase K.) || — v. 2 (tanuvâ T.) v. 3—5 (jambhaya K. yâtudhânya*h* T. ohne adharâci*h* parâsuva, welche Worte in T. fehlen). v. 6 (sumangala*h* Oxytonon nach Bh, aber Parox. in Chamb. 792i. —ye cemâ*m* [ceme K.] rudrâ T. —). v. 7 (gopâ ad*r*içann ad*r*içann [utainam K.] udahârya utainam viçvâ bhûtâni sa d*r*ish*t*o [dh*r*ish*t*o K.!] m. na*h*). v. 8 (namo astu T. in Chamb. K). v. 9 (ârtniyor T.) *). v. 13 (dhanus tva*m*). v. 10 (aneçann asyeshava [-çava K.!] âbhur). v. 11. v. 14 (namas te astv âyudhâyâ T. namâ*n*si ta ây. K.). v. 12 **). (In K. ist die Ordnung der Verse wie in der Vâj. S., nur dass 14 vor 13 steht und 15. 16 fehlen. Auf 13 folgt der in T. nach v. 1 eingeschobene Vers).

Anuvâka II. v. 17 (saspinjarâya T. s. v. 58, aber çashp.

wieder kleine Unterabtheilungen haben, in denen die Worte gezählt sind: I = 1 — 14. II = 17 — 22 Theil. III = Theil von 22 — 29 Theil. IV = 29 Theil - 36. V = 37 — 46 Theil. VI = 46 Theil — 66. — K. setzt dem Ganzen folgendes im Gâyatrîstile gehaltenes Gebet vor (dgl. sich besonders im Taitt. Âra*n*y. X, 1 finden): tat purushâya vidmahe mahâdevâya dhîmahi, tan no rudra*h* pracodayât.

*) Diese Auseinanderziehung der Halbvokale ist den codices des Taitt. Y. eigenthümlich, s. Vâj. S. spec. II, 213 (im Kâ*t*haka findet sie nicht statt, s. oben I, 73); sie stellt offenbar die alte Aussprache dar, wofür wir viele Beispiele in der Brâhma*n*aliteratur finden: so ist satyam dreisilbig nach Chândogya X, 3; sva*h* zweisilbig nach V*r*ih. Âr. IV, 9, 4 M. (5, 4, 4 K.), dyaus zweisilbig ebend. 5. 1, 1 M. (5, 14, 1 K.), vyâna dreisilbig ebend. k. 3, râjanya viersilbig nach Çat. Br. V, 1, 5, 16, sûrya dreisilbig nach N*r*is. Up. 1, 4, 2; zu tugriya bei den Bahv*r*icâs s. schol. zu Pâ*n*. IV, 4, 115.

**) Eine zweite Hand fügt in Chamb. am Rande noch bei: namás te astu bhagavan viçveçvarâyá mahâdevâyá tryambakâyá tripurântakâyá trikâgnikâlâyá kâlâgnirudrâyá nîlaka*nt*hâyá sarveçvarâyá sadâçivâyá mahâdevâya namá*h* | Offenbar eine sehr späte Interpolation, ebenso wie bei v. 18.

bei Bh.) bis pathînâm pataye nama*h* | v. 18 namo babhluçâya vivyâdhine [vyâdhine K.] 'nnânâm pataye namo, namo harikeçâyopavîtine push*t*ânâm pataye namo, namo bhavasya hetyai jagatâm (jagatas K) pataye namo, namo rudrâyâtatâvine [T.] xetrâ*n*âm p. n. *), nama*h* sutâyâ'hantyâya ['hantvâya K.] vanânâm p. n.). v. 19 (lohitaya Bh.) — v*r*ixâ*n*âm p. n., n. mantri*n*e vâ*n*ijâya kaxâ*n*âm p. n., n. bhuvantaye vârivask*r*itâyaushadhînâm p. n. — (n. âkrandâyata ucc. sattvânâm p. n. Kâ*t*h.) | v. 20 n. k*r*itsnavîtâya dhâvate satvanâm (patinâm! K.) p. n. |

Anuvâka III. v. 20 u. 21. n. sahamânâya nivyâdhina âvyâdhinînâm p. n., n. kakubhâya nisha*n*gi*n*e (nish. kak. K.) stenânâm p. n. (n. nisha*n*gi*n*a ishudhimate taskarâ*n*âm p. n. T.), n. va*n*cate pariva*n*cate stâyûnâm p. n., n. nicerave (nicarâya K.) paricarâyâra*n*yânâm p. n. (n. n. ish. t. p. n. K. wie Vâj. S.), n. s*r*ikâvibhyo (T.) jighâ*n*sadbhyo mush*n*atâm p. n., n. 'simadbhyo naktam caradbhya*h* prak*r*intânâm p. n. | v. 22 (n. ishuk*r*idbhyo dhanvak*r*idbhyaç ca vo n., n. ishumadbhyo- K. dhanvâvibhyaç T.). v. 23 (nama âyachadbhyo vis*r*ijadbhyaç ca vo n., n. 'syadbhyo vidhyadbhyaç ca vo n., nama âsînebhya*h* çayânebhyaç ca vo namo, nama*h* svapadbhyo jâgradbhyaç ca vo namo T.). v. 24 — 'çvapatibhyaç ca vo nama*h* |

Anuvâka IV. v. 24 (von nama âvyâdhinibhyo ab: âvyadhinebhyo vividhyadbhyaç K.). v. 25 (namo g*r*itsebhyo g. ca vo n. T.) n. vrâtebhyo v. ca vo n., n. ga*n*ebhyo g. ca vo n. (n. k*r*ichrebhya*h* k*r*ichrapatibhyaç ca vo n. K) n. virûpebhyo v. ca vo n. (n. senâbhya*h* senâ*n*ibhyaç ca vo n. K., statt dessen in T. n. mahadbhya*h* xullakebhyaç ca vo n.) n. rathibhyo 'rathebhyaç (varûthibhyaç K) ca vo n. (n. rathebhyo rathapatibhyaç ca

*) Dieselbe Hand, wie nach v. 12 fügt hier am Rande von Chamb. folgende Worte zu: nama indrája*t*âkalâpinâm patáye namo, namó v*r*ishâlálatâyinâm p. n., n. lalâ*t*áv*r*ikâpinâm p. n., n. lalâlálatâyinâm p. n., n. nanânánatâyinâm p. n., n. vanânánatâyinâm p. n.

vo n., n. senâbhyah senânibhyaç ca vo n., n. xatribhyah samgrahîtribhyaç ca vo n. T.; dagegen in K.: n. mahadbhyo arbhakebhyaç ca vo n., n. yuvabhya âsînebhyaç[?] ca vo n., n. xatribhyah samgrihîtribhyaç ca vo n). v. 27 bis (kurârebhyah K.) karmârebhyaç ca vo n., n. punjishthebhyo (shtebhy die Codices) nishâdebhyaç ca vo n. (n. mrigayubhyah çvanibhyaç ca vo n. n. ishumadbhyo dhanvakridbhyaç ca vo n. T. aber K. wie Vâj. S.), n. çvabhyah çvapatibhyaç ca vo n. |

Anuvâka V. v. 28 von n. bhavâya ab. v. 29 (vyuptak. ca kap. ca K. giriçâya). v. 30 (samvridhvane ca) (namo 'griyâya T. agriyâya Chamb.). v. 31 (çîghriyâya T. çîbhâya ca çîghrâya ca K. că vasvanyâya K. srotasyâya T.*) statt nâdeyâya; K. dagegen hat nâdyâya).

Anuvâka VI. v. 32 (budhnyâya ca jaghanyâya ca K. budhniyâya T.). v. 33 (— n. urvaryâya ca khalyâya ca, n. çlokyâya câvasânyâya ca T.). v. 34 ('vabhindate ca T.) n. varmine **) ca varûthine ca, n. bilmine ca kavacine ca, n. çrutâya ca çrutasenâya ca T. |

Anuvâka VII. n. dundubhyâya câhananyâya ca | v. 36 (pramrishâya ca Bh., danach ist in Bh. T. noch zugefügt n. dûtâya ca prahitâya ca). v. 37 (srityâya K. sûdyâya in T. statt kulyâya, und nâdyâya in T. K. statt nâdeyâya, in K. umgestellt n. nâdyâya ca v. ca, n. kulyâya ca s. ca). v. 38 — n. varshyâya câvarshyâya ca, n. meghyâya ca vidyutyâya ca, n. vîdhryâya (îdhriyâya T.) câtapyâya ca | v. 39 (reshmiyâya T.) bis vâstupâya ca |

*) So auch Uata und der Rudrajapa im cod. Millianus.

**) vv. 33—35 sind in K. seltsam verstellt: nach pratisaryâya ca folgt: n. âçushenâya câçur. ca, n. bilmine ca k. ca, n. varmine ca v. ca, n. çûrâya câvabhedine ca, n. çrutâya ca çr. ca — und nun erst: n. yâmyâya ca x. ca, n. urvaryâya ca kh. ca, n. çlokyâya ca vasânyâya ca, n. çravâya ca pr. ca, n. vanyâya ca k. ca — und nun n. dundubhyâya ca hananyâya ca.

Anuvâka VIII. v. 39 von n. somâya ab. v. 40 (ça*m*gâya T. in K. n. hantre ca h. ca, n. 'grebadhâya ca d. ca). v. 41 (çambhave und mayobhave) *). v. 42 n. tîrthyâya **) ca kûlyâya ca, n. pâryâya câvâryâya ca, n. pratara*n*âya cottara*n*âya ca, n. âtâryâya câla*t*yâya ca, n. ç. ca ph. ca, n. sikatyâya ca pravâhyâya ca.

Anuvâka IX. v. 43 (n. iri*n*yâya ca prapathyâya ca, n. ki*m*çilâya ca x. [xa*p*a*n*âya Bh.] ca, n. k. ca p. ca) v. 44 (n. gosh*t*hyâya ca g*r*ihyâya ca, n. t. ca g. ca, n. kâ*t*yâya ca gahv. ca, n. hradayyâya ***) ca niv. ca T.). v. 45 (in T. n. pâ*n*s. ca raj. ca, n. çushk. ca har. ca, n. lopy. col. ca, n. û. ca sûrmyâya ca; dagegen in K. n. ç. ca har. ca, n. l. col. ca, n. pâ*n*s. ca raj. ca, namas sûrmyâya cormyâya ca). v. 46 n. par*n*yâya ca par*n*açadyâya (çâdâya K.) ca (namo 'paguramâ*n*âya *bis* prakhidate ca in T., in K. aber n. âkh. prakh. ca, namo 'bhighnate ca 'pagur. ca, n. âkhidâya ca vikhidâya ca), n. va*h* kirikebhyo devânâm h*r*idayebhyo, n. vic. (K.), n. vixî*n*akebhyo (n. vicinvatkebhyo T.), n. ânirhatebhyo (T. fügt hinzu n. âmivatkebhya*h*).

Anuvâka X. v. 47 (nîlalohita | âsâm prajânâm [fehlt in T.] eshâm purushâ*n*âm eshâm p. mâ bher [bhair K.] mâ 'ro mo eshâm [rauñg mâ na K.] kimcanâmamat). v. 49 (çivâ rudrasya bheshajî). v. 48 (= *R*ik I, 114, 1 †), hier aber in T. imâm —

*) So auch die Kâ*n*vaçâkhâ der Vâjas. S.

**) vv. 42—44 sind in K. seltsam verstellt: zunächst n. kimç*a*lâya ca xay. ca, n. iri*n*yâya ca pr. ca, n. pulastine ca kap. ca, n. gosh*t*hyâya ca g*r*ihyâya ca, n. talpyâya ca gehy. ca, — dann n. păryâya câvăryâya ca, n. prat. cottar. ca, n. tîr. ca kûly. ca, n. phenyâya ca çashp. ca, n. sik. ca prav. ca — dann n. hradavyâya ca niv. ca, n. kâ*t*y. ca gahv. ca |

***) Auch Kâ*n*vaç. hat hradyâya (resp. hra*t*yâya), welche Variante ich in meiner Ausgabe übersehen habe.

†) v. 48—50 stimmen in K. sowohl, was die Worte als was die Reihenfolge der Verse betrifft, zu Vâj. S., nicht zu T.; in 49 liest K,

matim | yathâ na*h* çam asad—). Es folgt in T. aus *R*ik I, 114, 2 m*r*i*d*â no rudrota no mayas k*r*idhi xayadvîrâya namasâ vidhema te yac cham ca yoç ca manur âyaje*) pitâ tad açyâma tava rudra pra*n*îtau || dann in T v. 15 (= *R*ik I, 114, 7; hier aber mâtaram priyâ mâ nas tanuvo rudra r., ebenso Taitt. Âr. X, 52). weiter in T. v. 16 (= *R*ik I, 114, 8, aber hier vîrân mâ no rudra bhâmito vadhîr havishmanto namasâ vidhema te, so auch T. Âr. X, 53). Es folgt in T. *R*ik I, 114, 10, hier aber also lautend: ârât te goghna uta purushaghne xayadvîrâya sumnam asme te astu | raxâ ca no adhi ca deva brûhy adhâ ca na*h* çarma yacha dvibarhâ*h* || und darauf in T. noch ein anderer Vers aus *R*ik ma*n*d. II, 33, 11: stuhi çrutam gartasadam yuvânam m*r*igam na bhîmam upahatnum ugram | m*r*i*d*â jaritre rudra stavâno anyam te asman nivapantu senâ*h* || v. 50 (pari *no*, T. wie Kâ*n*va). v. 51 (mî*d*hvash*t*ama K. vasâna uccara p. b. uccara K., aber T. vasâna â ca pinâkam b. âg.). v. 52 (vikirida T. vikiri*d*a K. hetayo 'nye smi*n* niv. K.). v. 53 (sahasradhâ bâhuvos tava T. sahasradhâ sahasrâ*n*i hetayas tava bâhvo*h* *und* kuru K.).

Anuvâka XI. v. 54 (sahasrâ*n*i sahasraço ye T.). v. 55**) (ye' smin T.). v. 57 (ye nîl. K. ***) adhâ xamâ). v. 56 (ye nîl. K.). v. 58 (vaneshu K. saspinjarâ T.) v. 59. v. 62 (janăn K.). v. 60 (pathînâm K. pathiraxaya †) elab*r*idâ [ai*d*am*r*idâ K.] yavyudha*h*). v. 61 (s*r*ikâvanto). v. 63 (etâvanto vâ bhûyâ*n*so vâ d. r.

viçvâha, wie es denn überhaupt häufig a statt â hat (ob Schreibfehler?).

*) âyăte Bh. der zugleich als Lesart der Bahv*r*icâs âyu*j*e aufführt; im *R*ik I, 114, 2 steht aber ây*e*je. — Mit der Erklärung dieses Verses übrigens bricht das betreffende Fragment von Bha*tt*a Bhâskara Miçra's Commentar ab.

**) Der Refrain ist in T. bei v. 56—62 ausgelassen.

***) In K. ist die Reihenfolge der Verse diese: 45—48. 62. 59—61. 63—66.

†) Ebenso der Rudrajapa im codex Millianus.

vitash*t*hire K.). v. 66. 65. 64 sind in T. zusammengezogen: namo (namo astu K.) rudrebhyo ye p*r*ithivyâm ye 'ntarixe ye divi yeshâm annam vâto varsham ishava*h* | tebhyo daça *bis* daçordhvâs tebhyo namas (namo astu K.) te no m*rid*ayantu, te yam dvishmo yaç ca no dvesh*t*i tam vo (eshâm K.) jambhe dadhma*h* (dadhâmi K.) || (Bei Anquetil folgen noch einige Schlussworte der Anbetung an Rudra.)

Den Zusammenhang und Gang des Textes giebt Bh. also an: *prathamen*ânuvâkena tâd*r*içam devam tasyopasamhâri*n*îm ca tanûm namask*r*itya prasâdayati, tato *dvitîy*aprabh*r*itibhir *ashtâbhir* anuvâkair devasya vaiçvarûpe*n*a stutim namaskâram ca karoti evam hi deva*h* sutarâm prasîdati, tato *daçamaikâdaç*âbhyâm abhayam yâcate. Die Uebersetzung ist, wie folgt:

Anuvâka I. Verneigung, Rudra, deinem Zorn, und deinem Pfeil *) Verneigung sei, Verneigung sei dem Bogen dein, den Armen dein Verneigung sei **). — Welcher dein Pfeil der gnädigste, welcher dein Bogen gnädig ***) war, welcher dein Köcher gnädig ist, damit o Rudra mild uns sei! (von Âtreya). — v. 2 (von Kaçyapa). Was, Rudra, deine gnädige Form, nicht schrecklich, Zorn nicht kündende, mit dieser heilbringendsten Form, Bergwohner! †) schaue hin auf uns. — v. 3 u. 4 (von Gautama, oder nach andern von Gaudhûmra). Welchen Pfeil, o Bergewohner! in der Hand zum Wurf du führest, gnädig, Bergschützer! mache ihn, nicht schlage Menschen du und Vieh. — Mit Schmei-

*) Rudra's Pfeile sind theils die Blitze und Flammen, s. *R*ik. ma*nd*. II, 33, 3. VI, 75, 11—17. theils wol auch Krankheiten und Seuchen.

**) Bh. giebt als *R*ishi dieses mantra den Kaçyapa an.

***) Ueber das Wort çiva und seinen häufigen Gebrauch als Beinamen des Agni und Rudra im Yajus s. Vâj. S. spec. II, 170.

†) he giriça*m*ta, girau kailâse merau vâ çam tanoti | kecid âhu*h* ka*m*çambhyâm iti (Pâ*n*. V, 2, 138) matvarthîyas tapratyaya*h* kailâsâdisthâneshu ya*h* samjâtasukhî âvasati sa giriça*m*ta iti.

chelworte rufen wir, o Bergewohner! *) dich herbei, damit dies unser ganzes Gut gesund und frohen Muthes sei. — v. 5 (von Ka*n*va). Es sprech' uns hoch, der es vermag, der erste Arzt, der göttliche, der alle Schlangen niederschlägt und alle Zauberkräftigen. — v. 6 und 7 (von Kalaça, oder nach andern von Marutvat) Dort der da dunkel ist und roth, braun auch, der sehr Heil bringende, und welche Rudrâs um ihn her die Welten füllen tausendfach, wir wünschen ihren Zorn uns fort. — Der dort hinweg sich schleichet fort **) mit schwarzem Hals und dunkelroth, es sehen ihn die Kuhhirten, die Wasserträgerinnen auch, und alle andere Wesen auch, erschaut mög' er uns gnädig sein. — v. 8 (von Bhagavat) dem Schwarzhals'gen Verneigung sei, dem Tausendaug'gen, Spendenden, und die wol seine Wesen (Diener) sind, ich denen auch Verneigung weih'. — v. 9. 13. 10 (von Nârada). Die Bogensehne löse von des Bogens beiden Armen ab! die Pfeile die in deiner Hand, Heiliger! werfe sie hinweg. — Abspannend deinen Bogen nun, Tausendaug! Hundertköcher! du, der Pfeile Spitzen brechend ab, sei gnädig und wohlwollend uns. — Gelöst des Lock'gen ***) Bogen sei, der Köcher leer von Pfeilen auch, die Pfeile mögen schwinden fort, und leer sei seines Schwertes Scheid' †). — v. 11. 14. 12 (von

*) Zu giriça s. Pâ*n*. III, 2, 15 vârt. 4. — Der Sturm tobt eben hauptsächlich in den Bergen. *Bisher* war es ein Räthsel, warum Çiva immer mit dem Kailâsa und Himavat in Verbindung gebracht wird, und warum seine Gemahlin Pârvatî, Haimavatî heisst.

**) d. i. doch wol das Feuer, das sich in die Luft verliert? oder das sich verziehende Gewitter? Die Commentare beziehen den Vers sämmtlich auf die Sonne, nur Ûa*t*a giebt als vyâkhyântaram die Beziehung auf Rudra; zu nîlagrîva s. Mahîdh. zu V. S. 23, 13.

***) kapardin „lockig" heisst Rudra von den Wolken- und Staubwirbeln; Çiva's ja*t*â war *bisher* ebenso unerklärlich, als seine meisten andern Epitheta.

†) îshad bhavatîty âbhu*h* s. Pâ*n*. III, 2, 180 | kimcin nyûnam âbhavanam tac ca kha*d*gena vinâ sattâmâtre*n*âvasthânam, nisha*n*gasvabhâ-

Bhagavat). Die Waffe, die o Spendendster! in deiner Hand, der Bogen, war, mit ihr von allen Seiten uns, der Krankheitwehrenden (bhaktân praty a-rogahetubhûtayâ) beschütz! — Verneigung deiner Waffe sei, der nicht-gespannten, mächtigen! und deinen beiden Armen auch Verneigung sei, dem Bogen dein! — Im Frieden deines Bogens Schlag uns möge lassen alleseit! und welcher Köcher dir gehört, fern von uns lege nieder den!

Anuvâka II. (von Ma*n*d*û*ka) Verneigung *) dem goldarm'-gen **) Heeresführer und dem Herrn der Himmelsstriche Verneigung! Verneigung den grünblättrigen (haritavar*n*akeçebhya*h*) Bäumen, dem Herrn der Thiere ***) Verneigung! V. dem Grashellen, Leuchtenden: dem Herrn der Wege V.! V. dem Bräunlichen, Treffenden: dem Herrn der Speisen V.! V. dem Gelbhaarigen (von den Flammen), mit der (heiligen) Schnur Geschmückten: dem Herrn der Genährten (Reichen) V.! V. der Waffe des Bhava †): dem Herrn der sich Regenden V. ††)! V. dem Rudra mit gespanntem †††) Bogen: dem Herrn der Felder

vasya hi kha*d*gakoçasya nisha*n*ge*n*a sahâvasthânam pushkalabhâva*h* tena vinâ'vasthânam âbhavanam iti | nishanga ist = kha*d*ga, nitarâm niyamena vâ koçeshv âsajjata iti | Bh.

*) Bh. citirt hier die Ansicht des Kâçak*r*itsna (Kaçallatsva Cod.), wonach Anuvâka II—IX je ein Yajus bilden, die des Ekacûr*n*i, wonach in Anuv. II—IV je ein Yajus mit namas beginnt und endet, und die gleiche, fast gleichlautende, des Yâska, die sich übrigens nicht in der Nirukti findet. Haben die drei etwa die Taitt. Sanh. kommentirt?

**) Bezieht sich dies auf das Feuer und seine Flammen, oder auf den von Blitzen durchzuckten Sturmwind?

***) Offenbar zunächst der Opferthiere. — Die Bedeutung von paçu und paçupati bei den Pâçupatâs ist erst eine ganz späte Entwicklung.

†) Ūata und Bh. indess (auch Mah.) erklären bhava durch samsâra, heti durch âyudham, das Ganze also durch samsârasya chettre; ähnlich Anquetil: perire faciens non-scientiam.

††) Fehlt bei Bh.

†††) âtatena dhanushâ jaganti avate dhârayate, yadvâ tâd*r*içenaiva dhanushâ tadvate matvarthîyo vini*h*, anyeshâm api d*r*içyata iti dîrgha*h* |

(Körper Bh. und Anq.) V.! V. dem untödbaren (? activisch Anq. non percutiens ullam personam) Barden *): dem Herrn der Wälder V.! V. dem rothen Zimmermann (? kha*d*gikâya g*r*ihâdinâm vâ kartre Bh.): dem Herrn der Bäume V.! V. dem listigen (?) Kaufmann: dem Herrn der Ufer V.! dem überall Weilenden (sarvadâ sarvatra bhavatîti vâ, s. U*n*. III, 50) Reichthum Schaffenden (svârthe a*n*): dem Herrn der Pflanzen V.! V. dem Lautschallenden, Schreienden: dem Herrn der Fussgänger V.! V. dem Ganzumhüllten **), Anstürmenden: dem Herrn der Wesen (virium Anq.) V.!

Anuvâka III. ***) Verneigung dem Siegenden, dem Niederschlagenden: dem Herrn der siegenden (Heere) V.! V. dem stattlichen Schwertführer: dem Herrn der Diebe V.! V. dem Köchertragenden Schwertführer: dem Herrn der Räuber V.! V. dem Schweifenden, Herumschweifenden: dem Herrn der Beutelschneider †) V.! V. dem Wandelnden, Herumziehenden: dem Herrn der Wälder V.! V. den Lanzenführenden (matvarthîyo vini*h*) Uebelthätern: dem Herrn der Stehlenden V.! V. den Schwertbewaffneten Nachtwandlern: dem Herrn der Mörder V.! V. dem Turbanbedeckten ††) Bergedurchstreifenden: dem Herrn der Wegreissenden †††) V.!

*) sû*t*âya jagadâtmano rathasya yantre ahantyâya âtmajyotishe, hanyamâne 'pi çarîre na hanyata iti | Bh. Diese Erklärung scheint mir aber zu mystisch, wie überhaupt Bh. als Commentator keinen grossen Werth hat; er giebt fast immer zwei oder drei, auch vier Erklärungen, die oft alle nichts taugen.

**) k*r*itsnam vâ jagad vîtam bhaxitam antakâle yena tasmai, Atharvaçirăç (!) ca bhavati, tasmâd upasamhartre | Bh.

***) asyânuvâkasya deva eva *r*ishi*h* | pûrvasminn anuvâke dravyavishayam devasyâdhipatitvam pratipâditam, atra tu kriyâvishayam âdhipatyam pratipâdyate.

†) chadmakâri*n*o vastrân apaharanti kapa*t*asâdhuveshâ*h*.

††) Der ush*n*îsha weist wohl direkt auf die Vrâtya hin, s. I, 33? oder trugen ihn auch die brahmanischen Ârier?

†††) kutsitam lu*n*canti, lu*n*ca apanayane | s. Pâ*n*. 1, 2, 5. luñc gehört

V. den Pfeilführenden und euch den Bogenführenden V.! V. den die Bogen Anspannenden und euch die ihr die Pfeile auflegt V.! V. den sie Straffziehenden und euch, die ihr sie loslasst, V.! V. den Werfenden und euch, die ihr trefft V.! V. den Sitzenden und euch den Liegenden V.! V. den Schlafenden und euch den Wachenden V.! V. den Stehenden und auch den Laufenden V.! V. den Versammlungen und euch deren Herren V.! V. den Pferden und euch deren Herren V.!

Anuvâka IV.*) (von Durvâsas) Verneigung den überall hin Treffenden und euch den gewaltig Treffenden (Heeren) V.! V. den Aufgeschaarten (Heeren utk*r*ish*t*aga*n*âbhya*h* Bh.) und euch den Vernichtenden V.! V. den Kundigen (medhâvibhya*h*, buddhimattayâ jîvanti) und euch ihren Herrn V.! V. den Vrâta**) und euch ihren Herrn V.! V. den Schaaren und euch ihren Herrn V.! V. den Ungestalteten und euch den Allgestaltigen V.! V. den Grossen und euch den Kleinen V.! V. den mit und euch den ohne Wagen Kämpfenden V.! V. den Wagen und auch ihren Herrn V.! V. den Heeren und euch deren Führern V.! V. den Wagenkämpfern***) und euch den Wagenlenkern V.! V. den Zimmerleuten und euch den Wagenbauern V.! V. den Töpfern und euch den Eisenschmieden V.! V. den Pu*n*jish*t*ha†)

zu lump, wie (nicumpu*n*a = nicu*m*ku*n*a im Kâ*t*haka, wie) λυκος zu lupus: mit v*r*ika haben diese beiden Worte etymologisch nichts zu thun; das Verbum lump wird aber ziemlich häufig vom v*r*ika gebraucht. — Wie zu lump rumpere, so stimmt zu lu*n*c wol runcare, averruncare (avaru*n*c?).

*) ata*h* param kriyâgu*n*adravyavishayam âdhipatyam drash*t*avyam.

**) nânâjâtîyâ aniyatav*r*ittaya*h* utsedhajîvasamghâtâ vrâtâ*h* | Bh. Nach Nirukti V, 3 scheinen die vrâtya viel mit Jagd zu thun gehabt zu haben.

***) xatt*r*ibhya*h*, rathânâm sixapit*r*ibhya*h*(?) | Nach Ûa*t*a sind: xattâra*h* rathânâm adhish*t*hâtâra*h*.

†) punjish*t*hebhya*h*, paxi*n*âm bandha*h* kathyate hi punjinâm sampravatâm payasâm (vay-?) vesh*t*ayitâra*h*, vesh*t*a vesh*t*ane (sic!) | Bh. (!)

(? Vogelfängern) und euch den Nishâda (Fischern) V.! V. den Pfeilschmieden und euch den Bogenverfertigern V.! V. den Jägern und euch den Meuteführern V.! V. den Hunden und euch ihren Herren V.!

Anuvâka V. *) V. dem Bhava und dem Rudra, V. dem Çarva und dem Paçupati, V. dem Nîlagrîva und dem Çi-

Ūaṭa dagegen hat: nishâdâ mâtsikâḥ, punjishṭhâ jâtyantarasambandhâḥ pulkaçâdayaḥ.

*) Ṛishi dieses und des folgenden Anuvâka ist bhagavân eva | ataḥ param ashṭamûrtibhir anushṭhânabhedena devaḥ stûyate | bhava wird verschiedentlich erklärt, theils als der „Seiende, Ewige" (bhavaty eva, na kadâcid api na bhavati), theils als der „Alles Hervorbringende" (bhavaty asmin sarvam), nach letzterer Erklärung also das grade Gegentheil von çarva, „dem Zerstörenden", möglicher Weise erst deshalb gebildet, um den schrecklichen Gott durch einen guten Namen zu versöhnen. Wenn beide Worte v. 55 u. 57 auch als Beinamen der Rudrâs erscheinen, so sind sie auf diese wol erst von ihrem Meister übertragen worden, da besonders der Beiname bhavâs auf sie nicht recht passen will. Nach Çatap. I, 7, 3, 8 (freilich aus einer Zeit, wo die Identification des Rudra mit Agni schon statt gefunden hatte) sind beide Worte (s. auch I, 132. 140) Beinamen des Agni, und zwar Bhava der bei den Bâhîkâs, Çarva der bei den Prâcyâs (also den Kosalavideha z. B.) gebräuchliche Beinamen. Da wir das Wort çarva in der bekannten Stelle des Vendidad Fargard X, p. 342 antreffen, so hätte man eher die Angabe erwartet, dass çarva der bei den Bâhîkâs gebräuchliche Namen sei. Ob beide Worte wirklich ursprünglich dem Agni, nicht dem Rudra angehören, ist schwer zu entscheiden; doch scheint mir im Allgemeinen das Gegentheil glaublicher, weil dem Agni in den Liedern des Ṛik vorherrschend eine friedliche, *keine* zerstörende Rolle zugetheilt ist; auch werden beide Worte direkt mit dem Blitz in Verbindung gesetzt im Atharv. X, 1, 23 bhavâçarvau asyatâm pâpakṛite vidyutim devahetim. — Der nîlagrîva wird von Bh. stets auf die Sage vom Kâlakûṭagift bezogen, der Kapardin auf Çiva's jaṭâ, der giri auf den Kailâsa. — çipivishṭa ist eins jener Worte, die schon dem Yâska (Nir. V, 7—9) zu schaffen machten; Bh. hat folgendes: nirveshṭitaçeshâya (çepâya?) | sarvadâ devadâruvanapradeçâdau vâ, yathâ, âdityâtmane, yathâ Skandapurâṇe çaityâchamaṭayogâd (?) vâ çipi vâri pracaxate | tatpânâd raxaṇâd vâpi çipayo raçmayo matâḥ || teshu pravishṭaḥ savitâ çipivishṭa ihocyate | yadvâ paçavaḥ çipayaḥ, yajno vai vish-

tika*nth*a! V. dem Lockigen und dem mit den geschornen Haaren, V. dem Tausendaug'gen und dem Hundertbog'gen, V. dem Bergewohner und dem Strahldurchdrungnen (?), V. dem Spendendsten und dem Pfeilführer! V. dem Kurzen und dem Zwerghaften, V. dem Grossen und dem Bejahrtesten, V. dem Gewachsenen und dem wachsen Machenden, V. dem Vordersten und dem Ersten! V. dem Schnellen und dem Behenden, V. dem in den eilenden und dem in den raschen (Fluthen) Weilenden, V. dem in den Wogen und dem in dem ruhigen Wasser Weilenden, V. dem in den Strömen und dem in den Inseln Weilenden!

Anuvâka VI. V. dem Grössten und dem Kleinsten, V. dem Aelteren und dem Jüngeren (sarvaprâ*n*ibhya*h* Bh.), V. dem Gleichaltrigen und dem Kaumgebornen, V. dem Hinteren und dem Unteren! V. dem in der Luftspiegelung und dem im Zauberkreise *) Weilenden, V. dem im Tode und dem in der Ret-

nuh paçava*h* çipir iti çrute*h* sarvaprâ*n*âdyantaryâmitvena pravish*t*âyety artha*h* | Im MBh. XII, 13229 erklärt der bhagavân nârâya*nah* selbst diesen seinen Beinamen; ich setze die ganze dunkle, aber inhaltreiche Stelle her: çipivish*t*eti çâkhyâyâm hînaromâ (kahl) ca yo bhavet || tenâvish*t*am tu yat ki*m*cichipivish*t*eti ca smrita*h* | Yâsko mâm rishir avyagro naikayajneshu gîtavân || çipivish*t*a iti hy asmâd guhyanâmadharo hy aham | stutvâ mâm çipivish*t*eti Yâska*h* sa'rshir udâradhîh || matprasâdâd *adhonashtam niruktam* abhijagmivân | (niruktam bezieht sich wol nur auf das nirvacanam des einen Wortes? oder sollte es auf das Werk Nirukti sich beziehen?): çipi gehört zu çepa, çipra, Kiefer, hip, Hüfte, cippus.

*) sobham nâma gandharvanagaram, Sâlvasobhanam(!) adhish*t*hâyeti Mahâbhârate darçanât, idam ca sarvanagaropalaxa*n*am, tatra bhavâya | pratikûlam saranam sara*h* raxâ bandho vâ tatra bhavâya | Bh. — sobha iti gandharvanagaram, subhayam iti vâ | abhicârakarma pratisara*h* pratyabhicâra*h* | Ûa*t*a. — Saubham heisst nach Wilson dict. II the city of Hariçcandra suspended in the air. — Im M. Bhâr. ist Saubha die Stadt der Çâlva, s. V, 6076. 84. XII, 12959. Lassen Indien I, 614. 615: sie wird von K*r*ish*n*a zerstört, d. i. von Indra, dem Gott des lichten Himmels. Zeichnete sich das der Wüste benachbarte Land der Çâlva etwa sehr

tung Weilenden, V. dem auf dem Acker und dem auf der Tenne Weilenden, V. dem im Tone und dem in dessen Aufhören Weilenden *)! V. dem im Walde und dem an dem Waldsaum Weilenden, V. dem Hall und dem Wiederhall, V. dem mit dem schnellen Heere und dem mit dem schnellen Wagen, V. dem Helden und dem Zerschmetterer (der Feinde)! V. dem Eingehüllten und dem Rüstunggeschützten, V. dem Gepanzerten und dem Geharnischten **), V. dem Berühmten und dem mit dem berühmten Heere!

Anuvâka VII. (von Vyomakeça) V. dem in den Pauken und dem in den Paukenschlägeln Weilenden, V. dem Gewaltigen und dem Verwegenen, V. dem Boten und dem Ausgesandten (Herold), V. dem Schwertführer und dem Köcherträger, V. dem scharfe Pfeile Entsendenden und dem Gewappneten, V. dem Wohlbewaffneten und dem schönen Bogen Führenden! V. dem

durch Luftspiegelungen aus? Wenn sie im MBh. als Dânava und Asura erscheinen, ist daran etwa der Hass Schuld, weil sie, wie Çiçupâla, der Bruder ihres Königs, Çivaverehrer waren? — Wir finden auch sonst noch im MBh. den Rudra in Verbindung mit Dânavâs gebracht, s. oben I, 415, was sich aber dann ganz natürlich aus deren beiderseitiger Natur ergiebt, und nichts mit dem Hasse gegen die Çivaverehrer zu thun hat.

*) yama uparame, antakâla*h* prâ*n*asamyamanam vâ tatra bhavâya | yad vâ yamasya puram yâmyam, yamâc ceti vaktavyam iti *n*yat | xemo raxâ moxo vâ guptisthânam vâ | urvarâ sarvasasyâ*d*hyâ bhû*h* | sasyânâm çodhanasthânam khala*h* | çlokyâya vedeshu bhavâya, çloka samghâte pâdabaddho 'xarasamghâta*h* çloka*h* | vedânâm avasâne upanishadi bhavâya | Bh.

**) varmi*n*e ka*n*cukadhâri*n*e | varûtham sârather guptisthânam | bilmam bilavat sachidram çirastrâ*n*âdi bilmam iti Nairuktâ*h* bhasmabhâjanam ity anye | kavacine a*n*garaxâvate kavacam nâma âgulphâvalambi kancukam | Bh. Ūata dagegen giebt folgende Erklärung: vilmam bhilmam bhâsanam (s. Nir. I, 20), sachidram çirastrâ*n*âdikam vilmam bhâsanam uttarâ*n*gam ucyate | kavacam pa*t*asyûtam karpâsagarbham | varma lauham | varûtham hastina*h* upari g*r*ihâkâra*h* kov*r*ika*h* (ko*t*aka*h*?).

in der Strömung und dem auf den Pfaden Weilenden, V. dem in den Brunnen (kûpa Uata) und dem in der Wassersenkung Weilenden, V. dem in den Quellen *) und dem in den Seeen Weilenden, V. dem in den Flüssen und dem in den Teichen Weilenden! V. dem in den Cisternen und dem in den Gruben Weilenden, V. dem in dem Regen und dem in der Dürre Weilenden, V. dem in der Wolke und dem im Blitze Weilenden, V. dem in der Gluth und dem in der Hitze Weilenden! V. dem im Winde und dem im Hagel **) Weilenden, V. dem im Hause Weilenden und dem Hausbeschützer (cf. vâstoshpati)!

Anuvâka VIII. (nebst An. IX vom bhagavat) V. dem Soma (dem mit der Umâ vereinten!) ***) und dem Rudra, dem Dunklen und dem Rothen, dem Milden (çam-ga) und dem Paçupati, dem Schrecklichen (ugra) und dem Furchtbaren (bhîma), dem die vor ihm und die weit von ihm Treffenden, dem Tödtenden und dem Mordlustigen, V. den grünblättrigen Bäumen †), V. dem Retter! ††) V. dem Milden (çambhu) und dem Freundlichen, V. dem mild (çamkara) und dem freundlich Handelnden,

*) avidhâyini hrade bhavo kardamah sûdah | yadvâ çobhanodakah sthirodako marudeçah sûdah, udakasyodah samjnâyâm | das Wort stammt aber von der Wurzel sund, s. I, 415. cf. unser Sode?

**) pâshânaçarkarâdivarshasamvartako nâma meghah reshmâ, vâtodbhûtâ pânsavo reshmâna ity apare |

***) Diese zweite Erklärung giebt auch Sâyana zu Taitt. Ârany. X, 1, 15.

†) Es ist zwar überhaupt keine logische Ordnung in den Epithetis, aber diese „gr. B." kommen doch ganz besonders unerwartet. Sie fehlen bei Anq.

††) târa gehört, wie die folgenden Worte, zu den Schmeichelnamen, die man dem Rudra giebt, ihn mild zu stimmen, damit er ârâdhanavaçena jagad anugrihnâti. Bh. bezieht es auf die Errettung samsâraduhkhasâgarât (ebenso Ūata) und ist dies die Auffassung, welche sich von diesem Worte in den Upan. findet: Bh. citirt auch deshalb die Atharvaçiras und die Jâbâlopan., so wie er zu çiva eine Stelle angeblich aus der Atharvaçikhâ anführt.

V. dem Gnädigen (çiva) und dem Gnädigsten! V. dem in den Furthen und dem an den Ufern Weilenden, V. dem am jenseitigen und dem am diesseitigen Ufer (des Meeres) Weilenden, V. dem über- und dem hinaus-führenden (Schiffe), V. dem in der Fracht und dem bei dem Reisenden Weilenden *), V. dem in den Gräsern und dem im Schaume Weilenden, V. dem im Sande und dem in der Stromschnelle Weilenden!

Anuvâka IX. V. dem in öden (salzigen) und dem in betretenen Orten Weilenden, V. der steinigen und der bewohnten Gegend **), V. dem Lockigen und dem Gewaltigen ***), V. dem im

*) Alle diese Ausdrücke, die nebst den folgenden auf die kühne Schifffahrt und das gefährliche Meer zu beziehen sind, werden von Bh. mystisch aufgefasst; sollte dieser Doppelsinn ihnen wirklich auch ursprünglich zu Grunde liegen?? pratara*n*âya tasmin samsâre prakarshe*n*a tara*n*ahetave, uttara*n*âya asmât samsârâd uttara*n*ahetave, 'nimajjanahetave | âtâryâya, samsâratîram prâpyâ 'pi punarâvartanam âtâra*h*, ave t*r*istror ghañ Pâ*n*. III, 3, 120 (Pân. kannte also das Avatârasystem) *), bahuvacanâd âṅgpûrvâd api bhavati, tatra bhavâya anugrahâya tatra sthitâya | âlâ*t*yâya ca, bhûyo bhûya*h* samsârasâgare âvartanarûpe*n*a paribhrama*n*am âlâta*h* akhilam bibharti, var*n*avyatyayena takârasya *t*akâra*h*, a*d* ir eva vâ (?) prak*r*ityantaram, tatra bhavâya, kecid âhu*h* alâta(*h*!) svarga iti sa hi sukhântaram bhartsayatîti | âtâra heisst nach Wilson fare, freight, und ā̆lâta a firebrand. Anq. übersetzt âtârya durch naulum und âlâ*t*ya durch dans naulum (Befrachter). Ist âlâ*t*a etwa aus âra „die Ferne" und â*t*a von √ a*t* „wandern" gebildet = „weithinreisend"? —

**) Ūa*t*a bezieht beide Worte auf die See: kim etad udakam himîbhûtam uta çileti yatra vitarka*h* kim*ç*ila*h*, yadvâ kimçilâ uta (!) karkara*h* | xiyanty asmin nâva iti xaya*n*a*h* (Bucht) |

***) pulastaya*h* kuntalâh tadvate, matpratyayo lupyate, prasâdakâle kadâcit kapardî kadâcit kun*d*alavân (!) eva âgachati | kecid âhu*h* sarvadâ sarveshâm puras tish*t*hati purastir iti, p*r*ishodarâditvâd rûpasiddhi*h*, evam mahânubhâvo 'pi sarvadâ sulabha eva | so auch Ūa*t*a: puras tish*t*hatîti pulasti*h*, çubhâçubhadid*r*ixayâ | und Anq. testis omnium operum purorum et malorum. Mir scheint pulasti von √ pul (pur, p*r*î) abzuleiten = gross, umfangreich, gewaltig, s. oben I, 417, und

*) wenn dies sûtram ihm nämlich ursprünglich angehört, es ist aber bhâshye na vyakhyâtam; der Scholiast bezieht das Wort auf den avatâro nadyâ*h*!

Stalle und dem im Hause Weilenden, V. dem auf dem Lager und dem in dem Innern des Hauses *) Weilenden, V. dem im Brunnen und dem in den Höhlen Weilenden (gahvaram mahad udakam Ua*t*a), V. dem in Lachen **) und dem im Reife Weilenden! V. dem im Staube und dem im Kothe Weilenden, V. dem im Dürren und dem im Grünen Weilenden, V. dem im unfruchtbaren Lande und dem in den Wucherpflanzen Weilenden, V. dem in der Erde und dem in der Flamme Weilenden ***). V. dem in den Blättern und dem in dem Fall der Blätter

zwar durch ein Affix asti, welches ursprünglich ein auf ti abgeleitetes Feminin von der √ as = „Sein" gewesen sein mag, so noch in svasti, und später eben blos als Affix diente; ich finde es wieder in den Worten: abhish*t*i, parish*t*i, prash*t*i, nish*t*i (Taitt. Âr. X, 13, 6), gabhasti, çrâvasti, Agasti, xipasti; von dem entsprechenden Affix auf *a* haben wir nur den Abl., astât: — bei den Formen desselben und bei pulasti, gabhasti, çrâvasti, Agasti, xipasti könnte man auch ein Taddhitaaffix ta und ti annehmen, doch weiss ich dann mit abhish*t*i, parish*t*i, nish*t*i, prash*t*i, uparish*t*ât nichts anzufangen. Die Comm. gehen bei Erklärung der Worte auf sti fast stets auf die √ sthâ zurück; an und für sich wäre es allerdings auch nicht unmöglich, dass sich am Ende von Compos. noch die alte unaspirirte Form derselben erhalten haben sollte (, denn die Aspiration ist an dieser √ offenbar eine rein indische Entwicklung). Pulasti ist übrigens der Name eines der sieben epischen *R*ishi und Brahmasöhne, s. oben I, 417; pulastya, Agastya sind eine weitere Entwickelung durch Affix ya, oder sind sie von puras, agas durch tya abzuleiten?

*) geham prâsâdâdi Bh. (!) geham garbhag*r*iham Ûa*t*a. Das Wort ist offenbar eine prâk*r*itische Veränderung von g*r*iha mit modificirter Bedeutung; mit welcher? ist unsicher. Die Comm. scheinen es als „Tempel" zu fassen, doch scheint mir eine solche Auffassung unwahrscheinlich.

**) lupyate t*r*i*n*âdikam asminn iti lopa*h* ka*t*hinapradeça*h*, tatra bhavâya | ulapâ valvajat*r*i*n*âdaya*h* tatra bhavâya | Bh. Dagegen Ûata: lope bhavo lopya*h*, lupyata iti lopa*h* | ul*u*pe bhava ul*u*pya*h* ûrdhvam l*u*pyate (lapyate!) uccâryate na tu lopa ivâçrava*n*am upaiti ul*u*pya*h* | Wilson hat ul*o*pa, ul*u*pa und ulûpa.

***) urvî p*r*ithvî tasyâm bhavâya, chândaso dîrgha*h*, bhûtalamâtram g*r*ihyate | sûrmi*h* anta*h* sushirâprak*r*iti*h* sûrmyam sushiram iti dar-

(d. i. in den frischen und dürren Bl.) Weilenden! V. dem Fortstossenden und dem Dreinschlagenden, V. dem Quälenden und dem Peinigenden!

V. euch den (Regen Anq.) spendenden Herzen der Götter V. den Verletzenden, V. den Untersuchenden, V. den Herausgeschlagenen, V. den in Fülle Gedeihenden! *)

çanât. sûrm*i* (!) jvalantî vâ çishyed iti ca | Bh. (!) Dagegen Ūa*t*a, Mahîdhara und Anq. ûrvya von ûrva = va*d*avâgni (cf. *R*ik ma*nd*. II, 35, 3. III, 1, 14. 32, 16) ableiten. Unter sûrmya versteht Anq. das ignis resurrectionis omnia consummans: über sûrmi als Flamme s. Benfey im S. V. glossar s. v. Das *v* des weissen Yajus ist wol aus dem *m* entstanden (wie in âgavish*t*ha, purogava)?

*) Dieser Schlusspassus ist sehr unverständlich. Die Comm. (mit Ausnahme von Anq.'s Auktoritäten) verstehen nach dem Vorgange des Çat. Br. (IX, 1, 1, 23) unter den „Herzen der Götter" die drei Hauptgötter, auf welche alle andere zurückzuführen sind, Agni, Vâyu und Sûrya: ob mit Recht oder mit Unrecht, lässt sich bei dem völligen Mangel an Zusammenhang nicht beurtheilen. Die einzelnen Beiworte sind eben so dunkel: kirikebhyas zunächst wird vom Çatapatha, von Ūa*t*a (jedoch v*r*ish*t*yâdyupakâre*n*a) und von Bh. von √ k*r*i abgeleitet = idam sarvam kurvanti, von Anq. dagegen und auch von Bh. von √ k*r*î, perfundere (sc. pluviam Anq.) = kiranti yad*r*ichayâ lokân nach U*n*. IV, 144. Da kiri den varâha bezeichnet, da wir ferner den Rudra schon als divo varâha kennen, und seine Rudra als varâhavo hira*ny*acakrâ*h* gefunden zu haben glauben (s. oben I, 272), so läge es nahe, auch hier auf diese Bedeutung zurückzugehen, wozu indess allerdings „die Herzen der Götter" so wenig, wie die Tradition passen will: — vixî*n*akebhyas (vixi*n*atkebhyas Vâj. S.) wird einstimmig auf die Wurzel xi hi*n*sâyâm zurückgeführt (ete vai tam vixi*n*anti, yam vicixîshanti Çat.); vicinvatkebhyas beziehen die Comm. und Anq. auf die „Unterscheidung" (und resp. Gunst oder Ungunst) zwischen den Guten und Bösen, aber das Çatap. sagt einfacher ete hîdam sarvam vicinvanti „denn sie durchsuchen dieses All" und zwar abhyavahârârthem, „zur Speise," wie Sâya*n*a angiebt (cf. *R*ik. I, 90, 4), der hinzufügt: tatparihârâya (um dies zu verhindern) tebhyo nama ity âha: — zu ânirhatebhyas sagt das Çatap.: ete hy etebhyo lokebhyo nirhatâ*h* und bezieht dies Sâya*n*a auf die kurz vorher (ka*nd*. 6.) berichtete Sage von der Entstehung der Rudrâs aus den in die Welten hinabgefallenen und daselbst zerstreuten Thränen des Prajâpati, Ūa*t*a dagegen auf eine andere

Anuvâka X. v. 47 (von Pulaha) O du in die Flucht jagender! Herr des Somatrankes (hier)! Zerspalter! *) Schwarzrother! diese Menschen, diese Thiere erschrecke nicht (antarbhâvita*n*yarthe)! stürm nicht los (auf sie)! und möge uns keines davon erkranken! — v. 49 (von Skanda) **) Was Rudra! deine gnädige Form, die gnädge, allzeit heilende, die gnädge Heilkraft Rudra's ist, damit zum Leben sei uns mild! — v. 48 a u. b. (= *R*ik. I, 114, 1. 2. nach Bh. von Mâ*nd*avya) ***) Dem starken Rudra bringen wir, dem Lockigen, dem Männertödtenden jetzt dies Gebet †) hier dar, dass Heil sei unsern Zweifüsslern und Vierfüsslern, und unverletzt all, was in diesem Grâma (Dorfe)

Sage: hantir gatyartha*h*, ete agnivâyusûryâ*h* sargâdau âbhimukhye etebhyo lokebhyo nirgatâ*h*; Bh. endlich erklärt das Wort also: hana hi*n*sâyâm, yan maryâdayâ kriyate yac ca niçcitam eva kriyate, tad ânirghâtam(!), tadvadbhya*h*, na vâ 'nyâyena kurvanti na câ 'parâdheshu udâsata iti; yadvâ vyatyayena kartari nish*t*hâ maryâdayâ niçcayena hant*r*ibhya*h*; apare bruvate, hanter gativ*r*itter iyam kar, ma*n*i nish*t*hâ maryâdayâ nirgamitâ iti ubhayajanana (?) kîrtanâd yatnâc ceti, ubhayena devatântarebhya*h* p*r*ithakk*r*itâ ity artha*h* | warum soll das Wort nicht gradezu die „Fortgeschlagnen, Abgewehrten, Abzuwehrenden" bedeuten? — âmîvatkebhya*h* endlich, das nur im Taitt. steht, erklärt Bh. durch samantâd vijrimbhamâ*n*ebhya*h*, mîva sthaulye (dhât. 15, 56) mîñ hi*n*sâyâm (dhât. 31, 4) bhauvâdika udâttet, tata*h* çatrantât pûrvavat ka*h*, var*n*avyatyayena nakârasya vakâra*h*, mînâter nigama iti (Pâ*n*. VII, 3, 81) hrasvatvam vyatyayena vikrîyate | ; während die Worte bhauvâdika udâttet sich nur auf √ mîva beziehen können, bezieht sich die übrige Erklärung auf √ mîñ; seltsames Durcheinander! Ich ziehe natürlich die erstere Wurzel vor, von der sich z. B. auch Çat. Br. V, 2, 2, 19 die Form pramîvati = jnâpayet, âhvayet Sây. vorfindet.

*) Die Comm. aber fassen sämmtlich daridra = nishparigraha und zwar Bh. = anâd*r*itaparigraha, Mah. = advitîya.

**) devo'pi skandarûpo rudra*h*.

***) Im *R*ik gehört der betreffende Hymnus dem Kutsa an; dgl. findet sich mehrfach, dass derselbe Vers alibi aliis zugeschrieben wird.

†) imâ matî*h* im *R*ik bezieht sich eben auf den Hymnus, in dessen erstem Verse diese Worte stehen, nicht etwa auf das Çatar.

wächst. Sei mild uns, Rudra! schaff' uns Freude auch herbei! denn dir, dem Männertödtenden, mit Preis wir nahn: welch Heil und Frieden Vater Manu *) (s. oben I, 194. 195) sich erwarb, das mögen unter deiner Leitung wir empfahn! — v. 15 u. 16 (= *R*ik I, 114, 7. 8) **) Nicht unsre Grossen und auch unsre Kleinen du, nicht die Erzeuger noch auch die Erzeugten uns, nicht unsre Väter noch auch unsre Mütter triff! nicht die uns lieben Leben Rudra! du verletz'! — Nicht unsre Söhn' und Enkel noch Verwandte uns, nicht Rinder uns, noch Pferde Rudra! uns verletz'! Nicht unsre Männer Rudra! schlage du im Zorn, mit Opferbutter bringen wir Verehrung dir. — Fern (= *R*ik I, 114, 10) dein Kuhschlagend, Menschenschlagendes Geschoss! Manntödtender, nur Fried und Freud sei uns von dir! Beschütze uns und sei Gott! günstig uns gesinnt, und spend' uns Sicherheit, da hochgeehrt du wardst. — Den hehren (= *R*ik ma*nd*. II, 33, 11), jungen, Höhlewohner(?) preiset nun, der furchtbar wie ein Leu, zerreisst mit starker Kraft! und mild sei Rudra du dem Sänger der dich preist! auf andr' als uns sich deine Schaar losstürzen mag! — v. 50 Des Rudra (= *R*ik. ma*nd*. II, 33, 14) Waffe mög' in Fried' uns lassen, des Böses sinnenden flammenden Bosheit! Ab spanne du die Bogen für die Opfernden! sei gegen Söhn' und Enkel mild, o Spendender! — v. 51 O Spendendster! o Gnädigster! sei gnädig und wohlwollend uns! leg auf dem höchsten Baum die Waffe nieder du (dies erinnert an MBh. IV, 300), ein Fell thu an ***) und komm herbei, den Stab

*) manur manvâna*h* sarvajna*h* pitâ prajânâm pitâ prajâpati*h* | Bh.

**) Da mir von hier ab Bh.'s Comm. nicht mehr zu Gebote steht, so fehlt natürlich auch die Angabe der *R*ishi.

***) k*r*ittim vasâna*h*: = thu die Rüstung ab und zieh ein bequemes Fell an; k*r*ittivâsas ist später einer der Beinamen des Çiva geworden, in Folge dieser und ähnlicher Stellen z. B. Vâj. S 3, 61; über k*r*itti s. Nir. V, 22. Roth bei Spiegel „der 14te Fargard d. Vend." p. 134 fasst es als „Gewand."

nur tragend *) komme her! — v. 52 Pfeilschiessender **)! Dunkelrother! Verneigung sei dir Heiliger! was deine tausend Waffen sind, auf Andre mögen stürzen sie! — v. 53 die tausend Waffen tausendfach, die du in deinen Armen hältst, als deren Herr ***), o Heiliger, mach ihre Spitzen abgekehrt!

Anuvâka XI. v. 54. Die Tausende, die tausendfach von Rudrâs ob der Erde sind, wir spannen deren Bogen ab für abertausend Meilen weit. — v. 55 Die Bhavâs, die wohl in der Luft in diesem grossen Meere sind, wir spannen etc. — v. 57 Die schwarznackigen, weisshalsgen Çarvâs, die Unterirdischen †), wir spannen etc. — v. 56 Die schwarznackigen weisshals'gen Rudrâs, die an dem Himmel ziehn, wir spannen etc. — v. 58. Die in den Bäumen grasig gelb, die schwarznackigen, dunkelroth, wir spannen etc. — v. 59. Welches der Wesen ††) Herren sind, haarlose oder lockige, wir spannen etc. — v. 62. Die in den Speisen tödlich sind und in dem Trank den Trinkenden, wir spannen etc. — v. 60 welches der Wege Wegwächter, die Nahrungbringer †††) (?), kämpfenden, wir spannen etc. — v. 61.

*) kira hi*n*sâyâm vikirann (vikirân?) ishûn drâvayati vikiridra*h* | Ua*t*a.

**) pinâkam koda*nd*a*h* | Ūa*t*a; s. Roth zur Lit. und Gesch. p. 40.

***) tâsâm hetînâm îçâna*h* san | Ūa*t*a; also îçâna nicht etwa in der epischen Bedeutung, wie es Mah. fasst = jagannâtha.

†) p*ri*thivyâ*h* adha*h* pâtâle caranti adha*h*xamâcarâ*h* | Ūa*t*a, der die Worte also als Compos. fasst. Die Lesart des Taitt. und Kâ*t*h. adhâ x. ist wol Schreibfehler des Codex? oder ist wirklich adhâ = adhas?

††) oder sollte hier bhûta gar in der späteren Bedeutung von goblin zu nehmen sein, wie Mah. es will?

†††) ailav*r*indâ*h* (mit n!) ilâyâ bhûme*h* sambandhi ailam annam v*r*indanti bibhratîty ailav*r*idă*h*, vibhattînâ*m* dârus iti (!?) ailav*r*indâ*h*, ailam bhaktebhyo deyam annam ye bibhrati te ailabh*r*ita*h*, ailabh*r*ita*h* santa ailav*r*indâ ity ucyante | Ūa*t*a. Das Wort ist mir völlig dunkel; ich vermuthe, dass Ailavila, Ailavi*d*a „a title of Kuvera" eine spätere Prâk*r*itisirung des Wortes ist, mit Verwandlung des d in *d* und resp. l. Ist die ursprüngliche Form etwa Ailav*r*ita

Die um die tîrtha wandern her *), schwertführend, lanzenführende, wir spannen etc. — v. 64 die Rudrâs, die in solcher Art und mehr noch hausen überall, wir spannen deren Bogen ab für abertausend Meilen weit.

v. 66. 65. 64. Verneigung sei den Rudra, die auf der Erde, die in der Luft und die am Himmel weilen, die (ungesunde) Speise, Wind und Regen als Pfeile schiessen! Ihnen (zu Ehren spreize ich meine) zehn (Finger) nach Osten, nach Süden, nach Westen, nach Norden und nach oben (aus)! Ihnen sei Verneigung! sie mögen uns mild sein! Wen wir hassen und wer uns hasst, den geben wir Eurem Schlunde preis!

19. Djog Sankha. Yogaçixâ, die 22ste Upanishad des Atharva bei Colebrooke. p. 197—199. Ein Capitel in zehn Çlokâs (E. I. H. 1726). Hier sind wir plötzlich wieder (schon durch die Sprache) in die späteste Zeit der Yogaphilosophie, in die Purâ*n*azeit hinein versetzt. Folgendes ist die Uebersetzung:

Die Yogalehr' erkläre ich, die höchste aller Wissensart: wer über (diese) Kunde (mantram) sinnt, dess ganzer Körper zittert dann. — v. 2. Nach Padma-Art **) sich setzend hin, oder wie anders es beliebt, schau er die Nasenspitze an und schliesse Händ'

mit t (cf. Ilâv*r*ita)? Ailavila ist auch der Name eines Königs MBh. XII, 6194; das elab*r*idâ des Codex ist übrigens wol nur Schreibfehler für ailab*r*idâ; steht ai*d*am*r*idâ in K. etwa für ai*d*abh*r*idâ? yavyudha*h* ist eine reduplicirte Form.

*) sc. um die Unsren zu tödten. Hier sind offenbar wol die räuberischen Ureinwohner Indiens zu verstehen, welche die Brâhma*n*a bei ihren Waschungen überfielen; ist tîrtha hier, wie oben (v. 42) schon als „heiliger Badeplatz" zu nehmen? oder bedeutet es noch blos „Furth"? Die Furthen sind offenbar zunächst auch als Badeplätze benutzt worden, daher denn die weitere Entwickelung des Sinnes. (Anq. fasst es als aedificia cultui divino sacrata!)

**) âsanam padmakam baddhvâ, Anq. i. e. quatuor genibus; also wol representing the leaves of a lotus? s. Am*r*itanâda v. 18. Im Comm. zu Caurapanc. v. 48 ist pa*n*kajâsana und im Ana*n*gara*n*ga X, 18 padmâsanam eine besondere Art des surata.

und Füss' zusamm. — v. 3. Den Geist vollständig sammelnd dann, über „om" er mag sinnen nach und denke unverrückt daran, ins Herz schliessend den höchsten Herrn (hritkritvâ! parameshthinam). — v. 4 *Ein* Stamm *), neun Thüren sind dem Leib, drei Säulchen und fünf Gottheiten: in diesem sogestalten Leib der Kundige dann mag erschaun — v. 5 die himmelthron'de Sonnenscheib' mit Strahl und Flammen übersät: in ihrer Mitt' ein Feuer ist, das hell wie eine Fackel flammt; — v. 6 in dessen Spitze welche Form (mâtrâ), das ist des Allerhöchsten Form. Es schneiden nun die Sonne durch mit Sinneskraft die Sinnenden (yogâbhyâsena yoginas); — v. 7 und zweitens öffnet er (der Sinnende) sich dann das reine Thor der sushumnâ; des Gürtels Kelch (?) durchschneidend drauf erschaut das Allerhöchste er **). — v. 8 Und wer aus Trägheit sinnet nicht, oder weil ihm die Gnade fehlt (câprasâdatah), liest Tags dreimal er (diese Lehr'), erreichet er den höchsten Ort. — v. 9 Und diese Wahrheit fassend nun, die ich in Kürze hier gesagt, der Sinnende erkennen wird den Allerhöchsten Gnädigen ***). — v. 10 Dann die in Lebenstausenden begangne Sünde schwindet fort,

*) Die columna magna ist die spina medii dorsi in cuius medio vena sushumnâ est (also das Rückgrat?), die neun Thüren sind die beiden Ohren, Augen, Nasenlöcher, der Mund et duo foramina duorum membrorum particularium, die drei Säulchen sind die drei gunâs, und die fünf Gottheiten sind prâna, apâna, samâna, udâna, vyâna. So Anquetil.

**) dvitîyam (dvitîye 2te Hand) sushumnâdvâram pariçuddham visarpati | kulâle (kalâpa - 2te Hand) samputam bhittvâ tatah paçyati tatparam || cf. Brahmavidya v. 10 u. 11.

***) labdhayogena boddhavyam prasannam parameshthinam | statt boddhavyah prasannah parameshthî; in der That eine äusserst seltsame Construktion, die sogar ganz ungrammatisch ist. — Der Stil ist überhaupt in allen den Upanishaden, die, wie die Yogaçixâ und ihres Gleichen, der spätesten Zeit des Yogasystems angehören, ein sehr verzwickter und abrupter.

und in dem Sinnen man erkennt den besten Rettungspfad der Welt.

20. Djogtat. Yogatattva. Die 23ste Upanishad des Atharva bei Colebrooke. p. 200—203. Ein Capitel in 15 çlokâs (E. I. H. 1726). v. 1. Des Sinnens (Yoga) Wesen künde ich den Sinnenden zu Liebe nun, was hörend oder lesend auch man aller Sünden ledig wird. — v. 2. Der grosse Sinner Vish*n*u heisst von grosser Macht und Bussekraft: als Leuchte auf der Wahrheit Pfad erschaut wird Purushottama *). — v. 3. Aus denen man getrunken einst, die Brüste presst voll Wollust man: im Schoosse, dem man einst entsprang, man jetzo fröhnet der Begier. — v. 4 Die Mutter war, wird Gattin noch, und Mutter, die einst Gattin war; der Vater war, wird wieder Sohn, und Vater wird, der Sohn einst war; — v. 5 So in dem Weltenrade fort, dem Krug am Brunnenrade gleich, viele Geburten irrend durch, horchend (?) durchwandert man die Welt **). — v. 6 Der Welten drei, der Veda drei, der sandhyâ drei ***), der Götter drei (traya*h* *surâh*), der Feuer drei, der gu*n*a †) drei. — Alles in aum's drei Moren ruht. — v. 7 Wer die drei Moren ††) hat er-

*) Ueber diese beiden Verse s. oben p. 1 bei der Dhyânavindu Up.

**) evam sa*m*sâracakre*n*a kûpacakragha*t*â iva | bhrayanto (bhrâmyante?) yâni janmâni çrutvâ lokân samaçnute || çrutvâ übersetzt Anq. durch: cum ipsa hoc opinione et non scientia. Ich füge auch hier seine vortreffliche Note bei: mater et mulier, pater et filius, avus et nepos, etc. omnes unum et idem: figurâ tantum et priori vel posteriori explicatione diversi; quemadmodum situla, successive plena et vacua, vacua et plena, eadem semper remanet. Hae sunt unici entis in se ipsum conversiones, quas, rerum nescius, diversa arbitratur entia, et per quas ipse transit, donec, errore deposito, omnia in se, et se in omnibus, unum in se, se in uno, vero intuitu conspiciat.

***) fehlt bei Anq.

†) gu*n*a ist Anq. entlehnt, im Text fehlen zwei Silben.

††) trayâ*n*âm axare prâpte: statt trayâxare (wie v. 6) oder tryaxare!

kannt, und dann noch eine halbe (sonum e naso Anq.) liest, durch den ist dieses All erfasst, erlangt durch ihn das höchste Wort. — v. 8 Wie in der Blume ruht der Duft (padma Cod., aber: odor Anq.), wie in der Milch die Butter ruht, wie in dem Sesam ruht das Oel, und in dem Steine ruht das Gold (so ruht in aum das ganze All, Anq.). — v. 9 Im Herzen steht 'ne Lotusblum' (s. dhyânav. v. 14) und diese trägt den Kelch gesenkt, den Stengel aufrecht, tropfend Thau (adhovindu*m*! fehlt bei Anq.), mitten darauf die Seele (? manas) ruht. — v. 10 Bei *a* die Lotus glänzet hell, bei *u* sie sich entfaltet ganz, bei *m* ein Klang enttönet ihr; die halbe mora fest dann bleibt (? ardhamâtrâ tu niçcalâ). — v. 11 Reinen Krystalles Funkelglanz, den hellen Sonnenstrahlen gleich, erschaut der, dessen Sinnen tief (yogayuktâtmâ), dem Purushottama geweiht; — v. 12 der Schildkröt' gleich mit Hand und Fuss im Haupte er (ihn) halten mag*): so ist zu allen Oeffnungen der Luft der Eingang dann verwehrt (vâyu*h* pûritapûraka*h*); — v. 13 und trotz des Schlusses aller Thor' er athmet ein und athmet aus, wie in dem Krug die Lampe brennt: (dies) nirvâ*n*a heisst drum kumbhaka (s. oben p. 3 bei dhyânav. v. 12.). — v. 14 Gleich einem frischen Lotusblatt, beim Auslassen des Hauches dann, zwischen den Brau'n inmittst der Stirn das weilt, das Unerkundbare. — v. 15 An einem (stillen), ruhigen, einsamen, ungestörten Ort sicher dem Geiste wird zu Theil Seligkeit durch des Sinnens Kraft **).

*) kû*r*mavat pâ*n*ipâdâbhyâm çirasy âtmani dhârayet (sc. den Glanz?) | mit den beiden Fersen duas deorsum apertas portas, mit den Daumen die Ohren, mit den Zeigefingern die Augen, mit den Mittelfingern die Nasenlöcher, und mit den vier kleinen Fingern die Lippe schliessend, gleicht er der Schildkröte, die sich zusammengezogen hat; cf. xurikâ v. 3.

**) Die fünf ersten axara fehlen, statt ihrer stehen die 5 ersten axara von v. 13 wiederholt: nishiddhe tu na] nirvâte nirjane nirupadrave | niçcitam câtmabhûtânâm arish*t*am yogasevayâ || der ganze Vers fehlt bei Anq.

21. Schiw Sanklap. Çivasa*m*kalpa. Aus dem Yajus. p. 204—206. Ein Capitel. Es besteht diese Upanishad aus den sechs ersten Versen des 34sten Buches der Vâjasaneyi-Sanhitâ in der Mâdhyandinaçâkhâ. In der Kâ*n*vaçâkhâ finden sich dieselben nicht; zwar führt sie der Codex des Samhitâpâ*t*ha derselben (Oxf. Wils. 364) beim Beginn des 33sten Buches auf, aber nach dem sechsten Verse heisst es in der Handschrift selbst: iti sha*t*ka*nd*ikâ(*h*) paraçâkhoktâ(*h*), und folgt darauf unmittelbar in neuer Zählung v. 1 noch einmal, der nämlich auch im Ja*t*âpâ*t*ha (Oxf. Wils. 93) das 33ste Buch in der K. Ç. beginnt, worauf denn gleich Mâdhy. 34, 7 als v. 2 folgt. Auch im Taittirîya-Yajus finden sich diese sechs Verse nicht vor, noch im *R*ik, oder Atharva, und habe ich sie nur wiedergefunden als v. 5—10 des ersten Adhyâya des (sämmtliche Rudrastellen aus der Vâjas. S. zusammenstellenden) Rudrajapa im codex Millianus, so dass ich ausser Mahîdhara's auch Ūa*t*a's Commentar dazu besitze. — Der Name ist offenbar von dem Refrain jedes Verses: tan me mana*h* çivasa*m*kalpam astu entlehnt, ebenso wie daraus auch in der Anukrama*n*î des Kâtyâyana Çivasamkalpa als Name des *R*ishi dieser Verse hervorgegangen ist *). Bei Manu 11,250 findet sich eine übergrosse Heiligkeit und Wirksamkeit diesen Versen zugeschrieben, denn es heisst daselbst, dass, wer (einen Monat lang alle Tage Comm.) einmal **) das Çivasamkalpa betet, sogar von dem Golddiebstahl (einem der Hauptverbrechen) augenblicks entsühnt wird. Bei Yâjnavalkya an der entsprechenden Stelle fehlt diese Angabe, und findet sich

*) Es findet sich häufig, dass der Name eines *R*ishi einem Worte, das sich im Verse findet, entlehnt ist; s. Vâj. S. spec. I, p. XII.

**) Nach der Mitâxarâ zu Yâjn. 3, 304 gilt dieser sakrijjapa nur, wenn ein frommer Dieb einem bösen Reichen das Gold stiehlt! so 'tyantanirgu*n*asvâmikasvar*n*ahara*n*e gu*n*avato 'pahartur drash*t*avya*h* |

das Çivasamkalpa auch in den andern dharmaçâstra, wie es scheint, nicht vor; wenigstens ist es, nach Stenzler's gütiger Mittheilung, weder bei Vishnu Cap. 56 (athâta*h* sarvavedapavitrâ*n*i bhavanti) noch bei Vaçish*t*ha (sarvavedapavitrâni vaxyâmy aha*m* ata*h* param in der Mitâx. zu Y. 3, 309) erwähnt, noch hat Stenzler es irgendwo sonst genannt gefunden. Dass es eine Art Busslied ist, ergiebt sich aus der folgenden Uebersetzung: die Seele soll sich ihrer hohen Würde, ihrer Einheit mit dem Allgeiste erinnern und deshalb nur zu ihrer würdigem Handeln sich hergeben; es ist dies in der That der reinste ethische Grund, der irgend für das moralische Handeln gefunden werden kann.

v. 1. Der da im Wachen in die Ferne wandert, der göttliche, und so im Schlummer auch, der weithingehn'de, einzges Licht der Lichter, dieser mein Geist sei frommem Vorsatz folgend *). — v. 2. Durch den die Thätigen, Einsicht'gen handeln, beim Opfer, bei Erkenntnissen, die Weisen, der früh'r als Alles, hehr, im Innern wohnend, dieser mein Geist sei frommem Vorsatz folgend. — v. 3. Der da erkennet, denket und beharret, das unsterbliche Licht innen der Wesen, und ohne welchen **) nichts je wird gethan, dieser mein Geist sei frommem Vorsatz folgend. — v. 4. Der da Vergangenes, Seiendes, Zukünftiges, dies All umfasset der Unsterbliche, ausführt das Opfer mit den sieben Priestern, dieser mein Geist sei frommem Vorsatz folgend. — v. 5. In dem die *R*ic, die Sâman und die Yajus ruhen, wie in der Radesnab die Speichen, in dem der Wesen ganzes Denken webet, dieser mein Geist sei frommem Vorsatz folgend. — v. 6.

*) çiva*h* kalyâ*n*akârî dharmavishaya*h* samkalpo yasya tat, tâd*r*içam bhavatu; manmanasi sadâ dharma eva tu, na kadâcit pâpam ity artha*h* | Mah.

**) yasmâd *r*ite | über diesen Gebrauch von *r*ite als Postposition in der Bedeutung von „ohne" s. Benfey im Glossar zum S. V.

Der, wie die Ross' *) ein guter Lenker, also die Menschen antreibt, wie mit Zügeln Pferde, im Herzen wohnet, alterlos, der Schnellste, dieser mein Geist sei frommem Vorsatz folgend!

23. Athrb Sakha: Atharvaçikhâ, die zehnte Up. des Atharva bei Poley in seiner Uebersetzung der Colebrookeschen Abhandlung: p. 207—212. Ein Capitel. Çankara's Commentar dazu (s. auch I, 469) befindet sich Chamb. 142, aber, wie schon oben I, 383 bei der Atharvaçiras Up. **) bemerkt ward, in einem gänz-

*) açvân iva | in der Sa*m*hitâ (auch im Kâ*n*vacodex) ohne Anunâsikya, s. Vâj. S. spec. II, 199. Roth zur L. u. G. 72. Kâtyâyana im Prâtiçâkhyasûtra III, 7, 18—22 erwähnt unter den einzeln aufgeführten Ausnahmen, wo n nach â vor Vocal nicht Anunâsikya wird, diese Stelle nicht, hat sie also entweder übersehen oder sie nicht so, oder endlich gar nicht in der Sa*m*hitâ gefunden; letzteres scheint mir wahrscheinlich; der Kâtyâyana, dem die Anukrama*n*î zugeschrieben ist, kannte allerdings die sechs Verse als zur Sa*m*hitâ gehörig, aber er wird wol eben eine von dem Kâty., der als Verfasser des Prât. gilt, verschiedene Person sein. Im Çrautasûtra des Kâty. endlich, oder im Çatapatha Brâhma*n*a, werden die Verse, so wenig wie der ganze 34ste Adhyâya, erwähnt; ob etwa in dem Kâtîya g*r*ihyasûtra des Pâraskara?

**) Zur Atharvaçiras bemerke ich noch nachträglich, dass noch eine zweite Up. dieses Namens existirt, verschieden von der, die Anquetil übersetzt hat; Vans Kennedy nämlich in seinen researches into the nature etc. p. 442 sagt folgendes: „the Atharvaçiras Up. consists of five distinct Upanishads, which relate to the five principal deities or the five shrines (pancâyatanâni) and are therefore entitled the Ga*n*apati- (s. bei ihm p. 189 und übersetzt eb. p. 493), Nârâya*n*a- (übers. eb. p. 442), Rudra- (übers. eb. p. 445), Sûrya- (übers. eb. p. 346), and Devî- (übers. eb. p. 491) „Upanishads." Alle diese Upan. gehören zu den allerspätesten ihrer Art und sind sie sämmtlich in Tantra- oder Purâ*n*astil geschrieben, mit Ausnahme nur der Rudra-Up., welche mit dem ersten Capitel der bei Anquetil übersetzten Atharvaçiras-Up. ziemlich wörtlich übereinstimmt; auch die Devî-Up. enthält Stellen, die dem bekannten Hymnus an die vâc (I range with the Rudras) aus dem zehnten Buche des *R*ik wörtlich entlehnt scheinen. Ich habe übrigens diese bei Vans Kennedy übersetzte Collektiv-Upanishad Atharvaçiras auch noch anderswo erwähnt gefunden, nämlich am Schlusse von Ânandavana's Commentar zur Râmottaratâpanîya-Up. (Chamb. 461):

ich unbrauchbaren Zustande; sie huldigt übrigens nicht, wie diese letztere, dem Rudradienste, noch auch irgend einer andern Sekte, muss indess wol ziemlich alt sein, da sie schon in der vishnuitischen Nrisinha-Tâpanîya Up. 1, 5, 9 polemisch erwähnt wird, offenbar eben weil sie nicht den Vishnusekten dient, nämlich in der schon oben p. 23 angeführten Stelle: rudrajâpiçatam ekam ekenâtharvaçikhâdhyâyikena tatsamam, atharvaçikhâdhyâyikaçatam mantrarâjajâpakena tatsamam, d. i, „Einer, der den Nârasinha mantrarâja betet, ist soviel werth als Hundert, die die Atharvaçikhâ lesen, während (freilich) auf der andern Seite Einer, der die Ath. çikhâ liest, mehr gilt, als Hundert, die den Rudrajapa beten"; oder sollte es etwa noch eine andere Atharvaçikhâ gegeben haben? grade wie es zwei (oder gar drei, wenn man die Stelle im MBh. I, 2883 hinzuzieht) Atharvaçiras giebt? Ich finde nämlich bei Bhatta Bhâskara Miçra zu Taitt. S. IV, 5, 8 eine Stelle aus der Atharvaçikhâ citirt,

ete mantrâh çrînrisinhapûrvatâpanîye dvâtrinçadvyûhe, tathâ 'tharvaçirasi Rudropanishadi, atrâpi ca nânâpâthakram(en)a, drishtâh | wo er also die zum Atharvaçiras gehörige Rudropanishad anführt, und am Schlusse einer mir von Schiefner freundlichst mitgetheilten Petersburger Abschrift der Nârâyanopanishad (ity Atharvaçirasi Nâ-shad), die übrigens von der bei Anquetil und oben I, 387 übersetzten sehr verschieden ist, und zwar wol eine vollständige Umarbeitung dieser letzteren; es werden darin z. B. im Verlauf auch Vaikuntha, Devakîputra und Madhusûdana erwähnt. Sie und die Ganapati-Up. (bei Vans K.) enthalten übrigens beide in ihren Schlussabschnitten, welche die Vortheile aufzählen, die man durch ihr Lesen erlangt, für sich selbst die direkte Angabe, dass sie Theile der Ath. çiras Up. seien (etad Atharvaçiro yo 'dhîte — und Except to a pupil this portion of the Ath. çiras—).— Colebrooke erwähnt keine von diesen fünf Upanishads. — Zu Atharvaçiras als Namen des höchsten purusha s. noch Cûlikâ Up. v. 14 (atharvânaçiras) und Bhâskara oben p. 35. — Als ein Hauptsühnmittel wird endlich das Atharvaçiras im Vishnu dharmaç. adhy. 56 neben dem Çatarudriyam und den bhârundâni erwähnt; es ist *damit* offenbar dasselbe Werk als im MBh. I, 2883 gemeint; sollte dies wirklich die bei Anq. oder gar die bei Vans K. übersetzte Upanishad sein?

zu der sich in Anquetils Uebersetzung keine entsprechende Stelle findet: îço vâ çiva eko ya*h* çivamkara*h* sarvam anyat parityajyam iti (tyajyeti cod.). Diese Stelle ist offenbar einer çivaitischen Upanishad entlehnt; ob etwa der Atharvaçiras Up.? so dass es nur ein falsches Citat des BhBh. wäre, der es ja, wie wir bei der Kaivalya-Up. sahen, wie alle Commentare, mit seinen Citaten nicht sehr genau nimmt! Der Inhalt der bei Anq. übersetzten Ath. çikhâ besteht aus einer sehr speciellen Untersuchung über das Wort aum, welche Atharvan (Athriai Anq.) den drei Weisen Pippalâda, Sanatkumâra und A*n*giras, die zu ihm zur Belehrung gekommen waren, vorträgt. Es wird in seinen 3½ mâtrâs als die ganze Welt enthaltend dargestellt: in *a* ruht die Erde, der *R*igveda, Brahman und Vish*n*u, die Gâyatrî und ignis apparens, in *u* ruht die Luft, der Yajurveda, Vish*n*u und Rudra, die Trish*t*ubh und ignis naturalis, in *m* ruht der Himmel, der Sâmaveda, Mahâdeva und Aditi, die Jagatî, und das dritte Feuer, quod lux solis est; in dem vindu endlich ruht das brahma, der Atharvaveda, der Paramâtman (in welchem a, u, um, Brahman, Vish*n*u, Maheçvara, Erde, Luft, Himmel und jene drei Feuer annihilantur), die B*r*ihatî und lux entis; das *a* ist gelb und dem Brahman geweiht, das *u* grün und dem Vish*n*u, das *m* weiss und dem Mahâdeva, der vindu allfarbig und dem Purusha (Purushottama?) geweiht. Die Aussprache des aum erfordert 3½ mâtrâ. Es heisst pra*n*ava, pralaya, caturdhâ, hart*r*i, târa, Vish*n*u, Brahman, prakâça, vidyut, Mahâdeva. In dem *a* (s. unten die mâ*nd*ûkyopan.) ruht das Wachen (jâgrat), in dem *u* das Träumen (svapna), in dem *m* das Schlafen (sushupti), in dem vindu das turîyam (mundus entis); was übrigens in einem dieser vier Buchstaben ruht, ruht zugleich auch in jedem andern der vier. Wer sich nun ganz in das Sinnen über aum versenkt, der wird stufenweise Vish*n*u, Mahâdeva, Brahman, das brahma,

löst sich in das Universum auf. Wer auch nur einen Augenblick über den vindu nachdenkt, der erlangt den Lohn aller Opferwerke, Vedastudien, Bussen, Entsagungen, alles Wissens, alles yoga. — Wer diese Atharvaçikhâ liest, der kehrt nicht wieder zurück in die Fesseln der Existenz. — So nach Anquetil, da der Text aus Çankara's Commentar bei dem schlechten Zustande des Codex nicht herauszuschälen ist.

24. Âtma: bei Colebrooke die 28ste Upanishad des Atharva: p. 213—216. Ein Capitel in Prosa (E. I. H. 1726). „A*n*giras sagte: dreifach ist der purusha, äusserlich (vâhyâtmâ), innerlich (antarâtmâ) und transcendent (paramâtmâ) *).

Haut, Nägel, Fleisch, Haar, Finger, Zehen, Rückgrat, Knöchel, Bauch, Nabel, Penis, Hüfte, Schenkel, Wange, Brauen, Stirn, Arme, Seiten, Nerven, Venen, Augen, Ohren sind ihm, er wird geboren, stirbt — das ist der Äusserliche (vâhyât*m*â).

Erde, Wasser, Feuer, Wind, Aether, der Wunsch mit Hass, Schmerz, Liebe, Bethörung, Begehr u. s. w. **), der Hörende, Riechende, Schmeckende, Wahrnehmende, Erkennende, Handelnde, Erkenntnifsseelische (vijnânâtmâ), der alte Purusha (purusha*h* purâ*n*o*m* Cod.: ist etwa purânam zu lesen?), der Nyâya, die Mîmâ*n*sâ, alle Çâstra (sarvaçâstrâ*n*iti!), er verrichtet Hören, Riechen, Ansichziehen und andre Handlungen — das ist der Innerliche (antarâtmâ).

Nun aber, der welcher paramâtman heisst: er ist mit den einzelnen Silben (des aum) zu verehren, und er ist das, worüber man mit Einhalten des Athems, mit Abstraktion der Sinne, mit Andacht, mit Sinnen, mit Schlussfolgerung, mit Spekulation (adhyâtma) nachzudenken hat; er wird nicht erholt durch (ist feiner als) den hunderttausendsten Theil eines Feigenkörnchens, eines Haidekorns, Reiskorns, einer Haares-

*) also Körper, Seele (jîvâtman), Allseele.

**) mohavikalpanâdibhi*h* | Anq. schiebt hier noch mehrere Worte ein.

spitze, er wird nicht erschaut, wird nicht geboren, stirbt nicht, dörrt nicht, verbrennt nicht, zittert nicht; er ist eigenschaftslos, Zeuge (der Ewigkeit), rein, ohne Glieder, alleinig, fein, theillos, unterscheidlos, ohne Stolz *), ohne Ton, Gefühl, Gestalt, Geschmack und Geruch, ohne Wandel, ohne Sehnsucht, Alles erfüllend; er ist undenkbar, farblos, reinigt das Unreine und Ungereinigte, er ist ohne Handlung (nishkriya*h*), für ihn giebt es keinen Schmuck (samskâro) — dieser purusha heisst der Paramâtman."

Hier schliesst der Textcodex: bei Anquetil aber fehlen die Worte von „er ist ohne Handlung —" ab, und folgt statt deren noch eine längere Aufzählung der Attribute, der negativen sowol als positiven, des Paramâtman, so wie eine Erklärung der mâyâ, deren Summa Anquetil in seiner Note also zusammenfasst: ens supremum mâyâ dictum, id est, amor aeternus, actio aeterna; sed actio apparens tantum. Ex se ipso egredi videtur, in se semper (altis secum habitans in penetralibus, semet ipse suo contuitu beat), operationibus amor, diversum, intelligentiâ, unum et idem: er verweist dafür zugleich auf die Îçâ-Up., die Cûlikâ-Up. und N*r*isinhatâp. II, 9.

25. Brahm Badia. Brahmavidyâ, die dritte Up. des Atharvan bei Colebrooke: p. 217—220. Ein Capitel in 13 çlokâs (E. I. H. 1726). Der persischen Uebersetzung muss im Beginn ein andrer Text zu Grunde liegen, da der erste çloka bei Anquetil erst auf der zweiten Seite zu Ende kommt. Der Inhalt ist, um mit Anq. zu reden, eine: nominis supremi, id est Entis ipsius magni, sese per illud manifestantis, modorumque inde resultantium delineatio. — v. 1 Des ausgedehnt entfalteten (? prasâradântamutthasya!) Vishnu, des wunderkräftigen, Geheimniss in der Brahmakund' (brahmavidyâyâm) (der Weisheit)

*) zum Stolz gehören Nebenbuhler.

sichres Feu'r *) uns lehrt. — v. 2 aum, dieses einzge Wort, welches brahma (neutr.) den Brahmakund'gen heisst, dess Leib ich jetzo künden will und Ort und Zeit und Auflösung. — v. 3 Drin ruht, wie's heisst, der Götter drei, der Welten, Vedâs, Feuer drei, drei Moren und 'ne halbe noch gehören diesem heilgen Wort **). — v. 4 Die *R*ic (*r*igvedo), der Gârhapatya auch, die Erde und auch Brahman selbst (brahmă eva ca!), das ist des *a*-lauts eigner Leib, sagen die Brahmakundigen. — v. 5 Der Yajurveda und die Luft, der Daxi*n*âgni ferner auch, Vish*n*u sodann der heil'ge Gott, also den *u*-laut preisen sie. — v. 6 Der Sâmaved', der Himmel dann, Âhavanîya ferner auch, und Îçvara der höchste Gott, also den *m*-laut preisen sie. — v. 7 Wie eine Sonnenscheib' sich drehnd der *a*-laut in der Muschel ***) thront, der *u*-laut gleich dem Mond' an Licht, in dessen Mitte ruhet dann, — v. 8 der *m*-laut auch, in Feuersglanz, rauchlos, ähnlich dem Blitzesstrahl: also der Moren drei man weiss, leuchtend wie Feuer, Sonne, Mond. — v. 9 Und welche Flamme Fackelgleich darüber leuchtet fort und fort, das ist die halbe Mora noch, die überm pra*n*ava man schreibt †). — v. 10 Dem Brahmasûtra (? Lotusfaser Anq.) gleich ††), so fein, wenn diese Flamme zeiget sich, das ist die Vene (sushum*n*â

*) dhruvâgni*h* scientia ignis est propter τὸ urere errorem.

**) tisro mâtrârdhamâtrâç c*a* *a*xarasya çivasya ca | statt tisro mâtrâ ardhamâtrâ ca! auch der Hiatus mitten im çloka und das zweite rein überflüssige ca sind zu bemerken.

***) ça*n*khamadhyaga*h* | Es ist hier doch wol Vish*n*u's Çankha zu verstehen, da ja nach v. 1 Vish*n*u in dieser Up. als das brahman gilt; oder soll man çankha als the temple or temporal bone fassen? bei Anq. scheint es durch in cerebro übersetzt zu sein, und passt dazu wol v. 10.

†) D. i. der vindu; der Codex hat pra*n*avaçcopari sthitâ für pra*n*avasyopari sthitâ.

††) Der Text von v. 10 u. 11 lautet also: brahmasûtranibhâ sûxmâ çikhâ yâ (bhâ 2te Hand) d*r*içyate yadâ | sâ nâ*d*î sûryasamkâçâ,

Anq.) sonnengleich: hinter der Sonn' das Höchste ist. — v. 11. Noch zweiundsiebzigtausend (s. I, 448) sind (Venen) *), hinter der Sonne, in dem Hirn der Wunschverleiher aller Welt, der da das All erfüllet, ruht. — v. 12. Wie Cymbelschall und Glockenklang verklingt zu sanfter Harmonie (çântaye), also auch aum zur Seelenruh (çântaye) dient dem das All Ersehnenden. — v. 13 Wann denn nun dieser Laut verklingt, so löst er sich im brahma (?) auf: denkt ewig man das brahma sich, man die Unsterblichkeit erreicht **).

26. Anbrat Bandeh. Am*r*itavindu, die 19te Up. des Atharvan bei Colebrooke: p. 221—28. Drei Capitel mit 22 Çlokâs (I, 1—10 II, 11—17. III, 18—22). Ich habe zwei Handschriften dieser Up., die übrigens mannichfach von einander abweichen, die eine, Chamb. 478 (= Ch.), ist grundlos schlecht, in der andern, besseren, E. I. H. 1726 (= I.), wird die Upanishad Brahmavindu genannt, und ist die darin gleich darauf folgende Am*r*itavindu-Up. eine ganz andere und zwar dieselbe, welche wir bei Anquetil als die 43ste unter dem Titel Anbrat Nad, d. i. Am*r*itanâda finden. Auch Çankara im Commentar zur Atharvaçiras (Chamb. 142 fol. 1 b. Zeile 7) citirt eine Stelle Am*r*itavindau, die sich in jener Am*r*itanâda v. 2, nicht hier in

sûryam bhittvâ tadâ param || dvâsaptatisahasrâ*n*i, sûryam bhittvâ tu mûrdhani | varada*h* sarvabhûtânâm sarvam vyâpyaiva tish*th*ati || Beim Sterben gelangt der Geist durch die sushum*n*â aus dem Kopfe direkt hinauf zur Sonne, bohrt sich durch diese durch in die dahinter befindliche Brahmawelt und wird eins mit dem Varada: so Anq.; es scheint indess hier wie Yogaçixâ v. 5 und 6 nicht die Sonne am Himmel, sondern die Sonne mûrdhani gemeint zu sein, die wir darin nach v. 7 finden, wenn wir das çankha daselbst auf das cerebrum beziehen (cf. Yogaçixâ v. 5)? oder ist etwa der Text nicht richtig?

*) wozu diese Erwähnung?

**) yasmin sa lîyate çabdas, tat param brahma lîyate | dhruvam hi cintaye(d?) brahma so'm*r*itatvâya kalpate ||

der Brahmavindu vorfindet. Es hat hier also offenbar erst seit seiner Zeit ein Tausch und eine Verwirrung der Namen statt gefunden. Sâya*n*a zu Taitt. Âr. X, 27 (Drâvida) citirt v. 10 der Am*r*itanâda als Am*r*itâdaupanishadi stehend, welcher Schreibfehler aus amritanâdopanishadi entstanden sein muss. Sâya*n*a also nennt sie schon Am*r*itanâda, nicht mehr A.vindu. — v. 1. Zwiefach die Seele (manas) nennet man, als rein und dann als unrein auch, unrein, wenn wunschbethört *) sie ist, und rein, wenn frei von Wünschen sie. — v. 2. Die Seele nun den Menschen ist Ursach zu Band und Freiheit auch — zu Band, hängt an dem Aeussern sie, — frei (muktam I. mukter Ch) gilt sie, wenn vom Aeussern frei. — v. 3. Weil, wenn sie von dem Aeussern frei, sie die Befreiung auch erlangt, drum von dem Aeussern wende ab die Seel', wer die Befreiung wünscht **). — v. 4. Wenn, abgekehrt der Aussenwelt, und in dem Herz in sich gekehrt, die Seele ihrer selbst vergisst ***), das wisse als den höchsten Grad. — v. 5 So lang ist einzuhalten sie, bis sie im Herzen untergeht: das ist Wissen und Denken das, all andres Bücherweisheit †) nur. — v. 6 Das denkbar nicht, noch undenkbar, undenkbar, denkbar doch zugleich ††), dies gänzlich Absolute dann, das (höchste) brahman man erreicht. — v. 7. Durch Laut fessle das Sinnen man, und schaffe sich das höchste Wort (aum), denn durch lautlosen Zustand man das Sein, das Nichtsein nicht, gewinnt †††). — v. 8 Untheilbar jenes brahman

*) kâmasamkalpam Ch. und I., aber kâmavaçagam 2te Hand in I.

**) ato nirvishayasyâsya — | tasmân nirvishayam I., dagegen Ch. yato nirv. — | ato nirv. —

***) yadâ yâty unmanibhâvam I. âtmano bhâvam Ch.!

†) ato 'nyo granthavistara*h* I. çesho nyâyaç ca vistara*h* Ch.

††) „de Ente summo, nec illud percipi, nec non percipi, dici potest —" heisst es in Anquetil's Note; cf. tejov. v. 10.

†††) Dieser Vers ist sehr schwierig, ich gebe daher den Text: svare*n*a sa*m*dhayed (sa*m*dhad Ch.) yogam axaram bhâvayet param | asvare*n*a (hi nu Ch.) bhâvena bhâvo nâbhâvo (bhâvâbhâva Ch. wo dann

ist, wandellos, unterscheidbar nicht; „dies brahman bin ich," wer so weiss, der Eins mit brahman ist alsbald. — v. 9 Das wandellos, ohn' Ende auch, ohne Ursach und Aehnlichkeit, unfassbar ist und anfangslos (anâdyam I. anâdi Ch.), dies kennend frei der Weise wird *). — v. 10. Nicht Aufhalten, Entstehen nicht, nicht Bande (sind ihm) noch Befehl (çâsanam I. sâdhakaḥ Ch. und Anq.), nicht Freiheit wünscht er noch ist frei — das ist die höchste Einigung **) (veritas unificationis Anq.).

v. 11. Als Eins den Âtman man erkenn im Wachen, Träumen und im Schlaf; wer über diese drei hinweg ***), Wiedergeburt nicht drohet dem. — v. 12. Denn Einer ist der Lebensgeist (bhûtâtmâ), der rings in allen Wesen ruht, einfach und vielfach zeigt er sich, wie in des Wassers Fläch' der Mond; — v. 13 Dem in 'nem Kruge weilenden Aether gleich, wenn der Krug zerbricht; der Krug zerbricht, der Aether nicht, der Lebensgeist dem Kruge gleicht (tadvaj jîvo ghaṭopamaḥ): — v. 14. Dem Krug gleich alle die Gestalt (ghaṭavad vividhâkâram) ist brechend immer fort und fort, gebrochen aber weiss sie's nicht, doch Jener (der âtman) weiss beständig es. — v. 15 Wie lang mit Nam und Form bedeckt (çabdamâyâvṛito), so lange er im Irrthum (pushkare, intoxication bei Wilson) weilt: durchbrochen wenn das Dunkel ist, die einzge Einheit er erschaut. — v. 16

eine Silbe fehlt) ishyate || samdhayet fasse ich als ein Denominativum von samdhi, worauf mich Anquetils Worte „caussa amicitiae cum illo âtman mentio τοῦ praṇava est" gebracht haben; ishyate in der Bedeutung von „es wird erlangt" hatten wir schon in v. 3.

*) jnâtvâ ca paramam çivam | I. aber Ch. und Anquetil tajjnâtvâ (yajâtvâ Ch.) mucyate budhaḥ |

**) na mumuxur na ca mukta ity eshâ paramârthatâ | Ch. na muktiç cety eshâ I., aber na muktiç ced ity eshâ von zweiter Hand. — Auch die persischen Uebersetzer fanden muktiḥ vor.

***) d. i. wer die Einheit des Âtman in allen drei erkannt hat, und nun im turîyam sich befindet; sthânatrayavyatîtasya Ch. sthânatrayâd vy. I.

Lautend aum hohes brahman ist; verstummt es, welches aum dann noch, dies aum der Weise denken mag, wenn er sich Seligkeit ersehnt *). — v. 17 (findet sich MBh, XII, 9707) Zwei Dinge zu erforschen sind, das laute brahman (çabdabrahma) und das höhere (param ca yat): wer in dem lauten ist versenkt (çabdabrahma*n*i nish*n*âta*h*), erreicht alsbald das höhere.

v. 18. Wenn er die Schrift (grantham) studiret hat der Wahrheit nach **), der Weise dann fortschleudert alle Schrift zusammt (tyajed grantham açeshata*h*, cf. Tejov. v. 13), wie Spreu der Körner Suchende. — v. 19 Die Milch verschiedenfarbiger Kühe dieselbe Farbe trägt, der Milch gleich sieh' dein Wissen hier, der du mit vielen (Andern schaffest) wie die Kühe dort ***). — v. 20. Wie in der Milch das Ghee versteckt, so weilt Wissen (vijnânam) in jedem Ding, ausquirlen muss man's fort und fort, die Seele dient als Quirlestock. — v. 21. Als Seil das Wissen wendend an †), das höchste Feuer man gewinnt, das theillos, fleckenlos, selig: „dies brahman bin ich," also heissts. — v. 22. Das aller Wesen Wohnung ist und selbst in allen Wesen wohnt, Alles mit Liebe umfassend, das bin ich, der Vâsudeva ††).

27. Tidj Bandeh. Tejovindu, die 21ste Up. des Atharva bei Colebrooke: p. 229—31. Ein Capitel in 14 çlokâs (E. I. H.

*) çabdâxaram param brahma, tasmin (Ch. yasmin I.) xî*n*e yad axaram | tad vidvân axaram dhyâyed yadîchchântim âtmana*h* (Ch. âpnuyât I.) ||

**) jnânavijnânatatpara*h* Ch. -tattvata*h* I.

***) xîravat paçya te jnânam (I. jnânî Ch.) sa*m*ginas (Ch. li*n*ginas I.) tu gavâm yathâ ||

†) jnânanetram samâdâya | netra the string of a churning rope: quemadmodum funem cum ligno simul ut contorserunt, et e τῷ volvere illud e ligno altero ignis exit, ebenso hier: Anq.

††) sarvabhûtâdhivâsa*m* ca (I. sarvabhûtyadhivâsam Ch.) yad bhûteshu (ca fügt Ch. zu) vasaty api | sarvânugrâhakatvena tad asmy aham Vâsudevas, tad a. a. V. iti || iti brahmavindûpanishat (I. am*r*itavindûp. Ch.) samâpta*h* (I. °ptâ Ch.) | zu Vâs. s. I, 433.

1726.). Den Inhalt bildet die in ziemlich alterthümlicher Vedântaweise geführte Untersuchung über das höchste Wesen. — v. 1. Ein Lichtes Tropfen ist das höchste Denken, das über All's erhaben in dem Herzen thront, atomisch klein, selig, mächtig, grob, fein, und was das Höchste, ist's *). — v. 2. Zu fassen, zu gewinnen schwer, zu schauen und zu nahen schwer, zu wissen und erkennen schwer dies Denken selbst für Weise ist. — v. 3 Wer Zorn und Hunger hat besiegt, Geselligkeit und Sinne auch, Empfindungsfrei (nirdvandvo), und Ichheitfrei, wunschlos, baar aller Rücksichten, — v. 4 nichts Gutes oder Böses thut (agamyâgamyakartâ, der Cod. hat myâkartâ), den Lehrer ehrt geflissentlich, drei Pforten (?) finden sich (für den), dreifach er h*a*n*s*a wird genannt **). — v. 5 Hohes Geheimniss dieser Ort, das unerkannte, absolute (nirâçrayam) Brahman, dem Aether gleich atomisch fein, das ist des Vish*n*u höchster Grad. — v. 6 Der Augen drei (tryambakam) hat dieser Ort, der gu*n*a drei, der dhâtu (Welten Anq.) drei, gestaltlos, — und unbeweglich ist er, ohne Wandel, und ohne Stütze, absolut. — v. 7 Eigenschaftslos (upâdhirahitam) ist dieser Ort, der Sprache und der Seel' (manas) entrückt, fassbar durch Selbstbegreifung nur (svabhâvabhâvanâgrâhyam), üb'r alle Beinamen hinaus ***), — v. 8 selig, doch

*) â*n*avam, çâmbhavam, çâktam, sthûlasûxmam (als sthûlaçarîra und sûxmaçarîra) param ca yat | Sollte in çâmbhava und çâkta nicht auf die Verehrung des Çambhu und seiner çakti angespielt sein? çâmbhava findet sich so in der Kâlâgnirudrop. und çâkta direkt für die Çâkta gebraucht in der Kaulopan.

**) trî*n*i sukhâni (mukhâni?) vindanti, tridhâ 'ya*m* (2te Hand, tridhâmam erste Hand) ha*n*sa ucyate | Anq.: tres portae, una derelictio, secunda actio cum contentione, tertia fiducia in directorem, et ex his tribus portis via ante super eum aperta efficitur; et jîvâtman, qui hansa nominatur, tres sedes habet (dies geht wol auf tridhâma*m* zurück?), nämlich: Wachen, Traum und Schlaf.

***) samghâtaikapadojjitam, vocabulum compositum vel simplex ad ens eius non pervenit Anq.

nicht durch andern wen, unschaubar, ohn' Geburt und Tod, baar aller Geistesregungen, ewig, fest, unerschütterlich. — v. 9. Dies Brahman endlos, Seele dies, dies Gränze, dies das höchste Ziel, ohn' Denken, denkend, Âtman ist's, dieses als höchster Aether weilt *); — v. 10 ohne Leer' (açûnye Cod. -yam?), in der Leere auch (çûnyabhâvam ca), über die Leere doch hinaus, nicht Sinnen ist's und sinnend nicht, nicht sinnbar, aber sinnbar auch (cf. Am*r*itav. v. 6) — v. 11 und Alles ists, das höchste Leere (Absolute) **), nichts Höhres giebts, höh'r als das Höchste ists, undenkbar ist und unerweckt (aprabuddham, d. i. unentfaltet), nicht Wahrheit ist's, nicht kennen sie's (na satyam ca, na sa*m*vidu*h*). — v. 12 Den Weisen aber kund es ist: dies nur, Höh'res nicht, kennen sie ***). Begier, Bethörung, Furcht und Stolz, Liebe und Zorn und Uebelthat, — v. 13 Kälte und Hitze, Hunger, Durst, und wandelbaren Vorsatz auch, den Stolz auf die Brâhma*n*awürd', den Tross der Seligkeitsbücher (muktigranthasa*m*cayam, aber mukta*m*gr. 2te Hand, cf. am*r*itav. v. 5), — v. 14 die Furcht, die Lust und auch den Schmerz, Hochachtung und Verachtung auch — wer diese Bande von sich wirft, das höchste Brahman fassbar dem †).

*) tad brahmâ'nantam (na*n*tad der cod.!), âdhyâtmam, tan nish*t*hâ, tat parâya*n*am | acittam, cittam, âtmânam, tad vyoma paramam sthitam || statt anantam hat Anq. totum corpus etiam is est; der Accusativ âtmânam ist als Nominativ gebraucht!

**) In v. 10 u. 11 ist der Einfluss und die Verschmelzung buddhistischer Lehre nicht zu verkennen.

***) munînâm tattvayuktam tu, tad eva (? nadevâ Cod.) na param vidu*h* |

†) Eine *grammatische* Construktion vermag ich übrigens diesen Versen nicht abzugewinnen; sie lauten: lobham moham bhayam darpam, kâmam krodham ca kilvisham || çîtosh*n*am xutpipâsam ca samkalpam ca vikalpakam | na brahmakuladarpam ca na muktgranthasa*m*cayam || na bhayam sukhadu*h*kham ca tathâ mânâpamânayo*h* | etadbhâvavinirmuktam tad grâhyam brahma tat param ||

28. Karbheh. Garbha, die achte Up. des Atharvan bei Colebrooke: p. 232—40. Ein Capitel bei Anq., im Texte (E. I. H. 1726) *) jedoch fünf Abschnitte, in Prosa. Das Ganze ist eine Art Commentar zu einer vorangestellten Trish*t*ubhstrophe, deren einzelne Worte durchgemustert werden, woran sich dann weitere Bemerkungen reihen. Dieser exegetische Charakter ist im Texte zunächst in den beiden ersten Abschnitten festgehalten, der dritte und vierte Abschnitt stehen dann als selbstständige Ergiessungen des Commentirenden da, und erst in dem fünften Abschnitte kommt er wieder auf jenen Vers zurück, um auch daran wieder specielle Angaben zu knüpfen. Es gehört diese Up. nicht zu den jüngsten des Atharva Veda **), da sie am Schluss dem Pippalâda zugeschrieben wird, und einer Stelle im vierten Abschnitt nach einem Nârâya*n*averehrer zuzugehören scheint. Der Inhalt bezieht sich, abweichend von allen andern Upanishaden, nur auf den menschlichen Leib und ist er für die Geschichte der Physiologie und Anatomie nicht ohne Interesse, obschon freilich der wissenschaftliche Gehalt sich nicht über die ganz ähnlichen Anschauungen des Albertus magnus und des Paracelsus erhebt.

Die den commentirten Text bildende Trish*t*ubhstrophe,

wovon hängen alle diese Accusative ab? ist der Schluss etwa zu übersetzen: „das von diesen Zuständen Freie ist zu erfassen als das höchste Brahman?" oder „als das dem höchsten Br. Ergebene," wo dann brahmatatparam ein Compositum wäre?

*) Der I, 469 verzeichnete Codex der Garbhop. wird, seinem Umfange nach zu schliessen, wol zugleich auch einen Commentar enthalten.

**) Obschon die Aufzählung der musikalischen Noten am Ende des ersten Abschnittes das Zeitalter der Up. sehr herabdrückt, da ja dieser jetzigen Nomenklatur der indischen Musik schwerlich irgend welches Alter beizumessen sein möchte; ebenso auch die am Schlusse genannten Namen der Maasse und Gewichte, die mit den jetzigen ganz identisch sind.

welche die Up. beginnt *), lautet: pancâtmakam pancasu vartamânam sha*d*âçritam sha*d*gu*n*ayogayuktam | tat saptadhâtu trimalam dviyoni caturvidhâharamayam çarîram || „der Leib besteht aus fünf (Dingen), weilt in fünfen, ist von sechs durchdrungen, durch sechsfaches Band verbunden (? sex funibus ligatum Anq.), hat sieben dhâtu (guttae Anq.), drei *mala* (pr. Schmutz: res mixtae Anq.), zwei Urheber (yoni), und nährt sich durch vierfache Speise." Die gesperrt gedruckten Sanskritworte sind diejenigen, welche der Textkodex erklärt, während er die andern nicht berücksichtigt, wol aber sind auch diese bei Anq. berührt, so dass wir im Codex mehrere Lücken anzunehmen haben, wie sich dies im Folgenden ergeben wird. Der Text geht nun nämlich also weiter:

Weshalb (ist der Leib) pancâtmakam? Erde, Wasser, Feuer, Luft und Aether (sind die fünf Dinge, aus denen er besteht). Was in ihm ist Erde? was Wasser? was Feuer? was Luft? was Aether? das, was in ihm fest, ist Erde, was flüssig, ist Wasser, was warm, ist Feuer, was sich bewegt, ist Wind, was hohl (sushiram), ist Aether; dabei **) dient nun die Erde zum Festhalten, das Wasser zum Ballen (pi*nd*ikara*n*e), das Feuer zum Erleuchten, der Wind zum Zertheilen (vyûhane), der Aether zum Raumschaffen (avakâçapradâne), ferner im Einzelnen (p*r*ithak tu) das Ohr zum Vernehmen des Schalles, die Haut zur Berührung, die beiden Augen zur Gestalt, die Zunge zum Schmecken, die Nase zum Riechen, die Scham (upastha*h*, Mascul.) zum Genuss, der After (? *u*pâ*n*am) zur Entleerung, mit der Vernunft (buddhi) erkennt er, mit dem Herzen (manas) verlangt er, mit der Sprache redet er.

*) Ueber einen ähnlichen Fall cf. V*r*ih. Âr. I, 3 Mâdhy. 5 Kâ*n*va.

**) et quinque res, in quibus corpus est, ex his pulvis corpus custoditum habet: Anq. bei ihm gilt also das Folgende als Erklärung von pa*n*casu vartamânam.

Weshalb (ist der Leib) sha*d*âçrayam? *) weil er Süsses, Saures, Salziges, Bittres, Scharfes und Herbes (als Speise) vorfindet (vindati). [Hier schiebt nun Anq. folgende Worte ein, die im Texte ganz fehlen, und die eine, allerdings sehr dürftige, Erklärung von sha*d*gu*n*ayogayuktam enthalten: ipsi hi sex funes et sex fili, quibuscum corpus ligatum fuit; et alimentum (eis) comprehensum est: et hi sex (funes) et corpus stans (firmum) habent. Et decem res aliae sunt, quae corpori robur dant, septem harmoniae, et audire nuntium gratum, et audire nuntium malum, et nomen rerum. Für diesen letzten Satz finden sich nun auch im Texte folgende Worte:] Der Sha*d*ja **) (the fourth of the seven notes Wilson im dict.), der *R*ishabha (the second note), der Gândhâra (one of the seven notes), der Madhyama (the fifth note!), der Dhaivata (the sixth note) und der Nishâda (the first note or more properly the last and highest of the scale), diese [sechs ***), ferner] Erwünschtes und Nichterwünschtes, zehnfach werden sie durch — — — (?? sha*d*ja—nishâdâç cetîsh*t*ânish*t*âni daçasanjnâpra*n*idhânâd daçavidhâ bhavanti || 1 ||).

2. Warum (ist der Leib) saptadhâtukam †)? weil (im Körper) weisser ††), rother, schwarzer, dunkler, gelber, brauner,

*) oben stand sha*d*âçritam.

**) Dieselben Namen (cf. Mâghak. 11, 1) der sieben svara citirt Ūa*t*a zum *R*ikprâtiçâkhya pa*t*âla 13, 46 in derselben Ordnung aus dem Gândharvaveda, nur dass zwischen dem Madhyama und Dhaivata noch ein Pañcama steht, ebenso Sir W. Jones IV, 186, also anders als bei Wilson. In der Pâ*n*inîyâ çixâ v. 12 heisst es: udâtte nishâdagândhârâv, anudâtta *r*ishabhadhaivatau | svaritaprabhavâ hy ete sha*d*jamadhyamapa*n*camâ*h* ||: auch im Chandas werden die 7 svara genannt; s. ferner Paterson in den As. Res. 9, 456—62. Fétis biogr. un. des music. I, XL—L.

***) Da der siebente svara hier fehlt: ich bekenne mich übrigens ausser Stande, diese ganze Stelle zu verstehen.

†) Oben stand saptadhâtu.

††) çuklo rakta*h* krish*n*o dhûmra*h* pîta*h* pâ*n*dura iti yathâ Devadattasya dravyâdivishayâ jâyante parasparam saumyagu*n*atvât sha*d*vidho raso— | Derselbe Gebrauch von Devadatta (wie Caius) findet sich auch E. I. H. 269 in einem der brahmopanishad vorgesetzten

blasser (Saft ist), gleichwie (also) dem Devadatta die Stoffe und andere sinnliche Gegenstände unter einander erscheinen. Seiner serösen Beschaffenheit nach ist der Saft sechsartig, aus ihm wird Blut, aus dem Blute Fleisch, aus dem Fleische Fett, aus dem Fett Knorpel (snâva*h*), aus dem Knorpel *) die Knochen, aus den Knochen Mark, aus dem Mark Samen; aus der Vereinigung von Samen und Blut entspringt (? âvartate, turns round, advances) der im Herzen sich abtrennende (?) Embryo (garbho h*r*idivyavasthâniti); im Herzen drinnen ist Feuer (carnalis Anq.), im Feuer (agnisthâne) Galle, in der Galle (pittastho) ruht Luft, durch die Luft (? vâyano cod.! wird) das Herz (gedrängt?) in Folge des Zeugungsaktes (? prâjâpatyât kramât).

3. Wenn **) nach der zur passenden Zeit geschehenen Verrichtung (Same und Blut, zu suppliren) einen Tag lang (im uterus) verweilt haben, vermischt sich (Beides: *r*itukâle prayogâd ekarâtroshitam kalilam bhavati), nach sieben Tagen wird es eine Blase, innerhalb eines halben Monats ein (weicher) Klumpen, innerhalb eines Monats fest, mit zwei Monaten hat (der garbha) Kopf und Hals, mit drei Monaten Füsse (pâdapradeça*h*), im vierten Milz, Bauch (?) und Hüften ***), im fünften (entsteht) das Rückgrat ('sh*t*iva*n*ça*h* Cod., statt des

Abschnitte. Das Wort saumya findet sich in derselben Bedeutung schon im Çatap. I, 6, 3, 17. Dieselbe ist offenbar von der gleichen Beschaffenheit des Somasaftes entlehnt.

*) Der Codex liest fälschlich mâ*n*sân medaso medasa (*h*) snâvât snâvo 'sthîny für mâ*n*sân medo medaso snâva (*h*) snâvâd asthîny.

**) Zu §. 3. bis 5. sind die, oft ganz wörtlich übereinstimmenden, §§. 6. und 7. des 14ten Buches der Nirukti zu vergleichen (Roth verweist in seiner Ausgabe auch auf diese unsere Stelle, aber fälschlich als „aus einem Garbhapurâ*n*a entnommen"); ebenso Yâjnav. III, 75—108 (ed. Stenzler); auch MBhâr. 14, 436 ff. 497 ff.

***) gulmojavarraka*t*ipradeça*h* Cod.; ich lese gulmodarak. Anq. hat digitos manûs et pedis et ventrem etc.; dem muss eine ganz andere Lesart zu Grunde liegen.

avagraha ist wol p*r*i zu lesen), im sechsten (entstehen) Mund, Nase, Augen, Ohren, im siebenten erhält er Leben (jîvena samyukta*h*), im achten ist er ganz vollständig und zwar als männlich, wenn des Vaters Same, als weiblich, wenn der Mutter Same überwiegt, als androgyn, wenn Beide sich die Wage halten; ist (beim coitus) die Seele (eines von den Beiden) betrübt (vyâkulitamanasa*h*), so entstehen Blinde, Lahme, Verwachsene, Krüppel; wird der Same in zwei Theile getheilt, weil er durch heftige gegenseitige Winde gestossen wird (anyo'nyavâyuparai*h* pî*d*itaçukradvaidhyât), so wird auch der Körper zwiefach und es entstehen Zwillinge. Er (der garbha) besteht (nun also im achten Monat) aus den fünf Elementen und ist kräftig; sein durch das Denken fünffacher(?) Geist erkennt Geruch, Geschmack u. s. w. und denkt nach über das unvergängliche Wort (aum) als Erlösung; hat er dann dies einige Wort erkannt, so (werden ihm klar) die acht Ursubstanzen und die 16 Modifikationen derselben *). — Durch Alles nun, was die Mutter isst und trinkt, und was sich dann in die Venenfäden verbreitet, wächst der Lebensgeist (prâ*n*a*h*). Im neunten Monate ist er mit allen Zeichen vollständig begabt, er gedenkt seiner früheren Geburten und kennt gute und böse That (çubhâçubhâni vindati, intelligit Anq.).

4. „Vielartge Speis' genossen ich, getrunken viele Brüste hab',
Geboren ward ich, starb darauf, wieder und wieder folgt Geburt.

*) pancâtmaka*h* samartha*h*, pancâtmikâ cetasâ buddhir gandharasâdi jnânâxarâxaram (? jnâtvâxarâxaram?) moxâm cintayatîti tad ekâxaram jnâtvâ 'sh*t*au prak*r*itaya*h* sho*d*aça vikârâtha (! vikârâ atha) mâtrâçitapîta (mâtrâçita!)— | Die acht prak*r*iti sind nach Anq. die avidyâ (also die prak*r*iti der Sânkhya), das mahat, der ahamkâra und die fünf tanmâtra, die sechszehn vikârâs derselben sind die 5 Elemente, die 10 Sinne und Sinneswerkzeuge, und das manas; s. Colebrooke I, 244.

Was für meine Umgebung ich Gutes und Böses hab' gethan,
allein *ich* dafür büssen werd', fort ist, wer dessen Frucht genoss.
Bin frei ich aus dem Leibe erst, wend' ich mich zum Nârâya*n*a,
der alle Sünde niederschlägt und weiter die Befreiung schenkt.
Bin frei ich aus dem Leibe erst, dann Sânkhya Yoga treibe ich *),
die alle Sünde niederschlägt und die höchste Befreiung schenkt."

Er nahet nun dem Thore des Mutterleibes, von dem (engen) Canal mit grossem Schmerze gepresst werdend: gleich nach der Geburt aber mit der Vaish*n*ava-Luft vermischt seiend (vaish*n*avena vâyunâ nâ [del.!] sams*r*ish*t*a*h*) denkt er dann nicht (mehr) an seine Geburten und Tode und kennt nicht (mehr) gute und böse That.

4. [Bei Anq. folgt hier eine Erklärung von trimalam und dviyoni, die im Codex fehlt. Die drei mala (res mixtae) sind danach in drei gu*n*a, tamas, rajas und sattvam, und die beiden yoni sind Vater und Mutter.] Warum (heisst der Leib) çarîram? weil drei Feuer darin weilen (çriyante), das Feuer des Erkennens, das des Sehens und das des Unterleibs (kosh*t*hâgni so auch in der Prâ*n*âgnihotra-Up.). Unter diesen das kosh*t*hâgni heissende verdaut das Gegessene, Getrunkene, Leckbare und Saugbare **); das Feuer des Sehens erschaut die Gestalten, das Feuer des Wissens erkennt gute und böse That. Drei Feuerplätze sind (im Leibe), im Munde das Âhavanîyafeuer, im Bauche der Gârhapatya, hûtira(?) der Daxi*n*âgni ***): der Âtman (jivâtman) ist der Yajamâna, das manas ist der Brahman (Oberpriester), die Begierden sind die Opferthiere, die Beruhigung sind die Bäume [v*r*ixâ(*h*) samtoshaç ca], die buddhîndriya (die fünf Sinne) sind

*) sânkhyam yogam abhyaset Cod. ich lese abhyasye.

**) Dies ist nach Anq. die Erklärung von caturvidhâhâramayam; statt coshya steht an der ähnlichen Stelle der Prâ*n*âgnihotra-Up. khâdita.

***) Dies fehlt bei Anq.; über die ganze Stelle cf. Taitt. Âr. X, 80.

die Opfergeräthe, die karmendriya (die Sinneswerkzeuge) sind die Opfergaben, das Haupt ist die Schaale, die Haare sind die Gräser, im Munde ist der innere Opferraum [mukhe 'ntarve*ditaç*(! catu*h*kapâlam etc. Aber Anq. hat: et bucca ignis est, ubi res sacrificatas proiiciunt, und fügt dann zu: Wer diese Art des Opfers kennt, erlangt den Lohn aller Opfer und wird befreit. Etwas dgl. scheint auch in der That im Texte zu fehlen, der unmittelbar also fortfährt:]

Der Kopf hat vier Schalen (d. i. der Schädel besteht aus vier Theilen), und sechszehn Seitenknochen (sho*d*açapârçvam Cod.), der Zähne sind zweiunddreissig (so Anq.; der Text hat danyo 'sh*t*apa*t*alâni!?), der marman (Verbindungen) 107 *), der samdhi (Gelenke) 180, der snâyu (Sehnen) 900 (sanavakam snâyuçatam), 700 Adern (çirâ), 500 Muskeln (? majj*â*çatâni), 360 Knochen, 4½ Ko*t*i (45 Millionen) Haare. Dem Herzen sind acht Pala Schwere (16 dam Anq.), die Zunge hat 12 Pala (24 dam Anq.), die Galle ein Prastha (32 dam Anq.) **), das Phlegma (der wässrige Schleim, kapha) ein Â*d*haka (= vier Prastha, 128 dam Anq.), der Saame ein Ku*d*ava (¼ prastha, 8 dam Anq.), das Fett zwei Prastha (64 dam Anq.), ungemessen ist Urin und Koth je nach dem Maasse der Nahrung.

(Dies ist) die Befreiungslehre des Pippalâda ***) (paippalâdam moxaçâstram, p. m. iti).

29. Djabal. Jâbâla. Die 51ste Up. des Atharvan bei Colebrooke: p. 241—48. Zwei Capitel, dagegen im Texte (E. I. H.

*) saptottaram marmaçatam; cf. Nir. 9, 28 = Vâj. S. 12, 75.

**) Der dam ist nach Anq. soviel als 8 Gerstenkörner, dies ist aber zu wenig, da der Prastha nach Wilson fourty eight double handfuls enthält, also bedeutend mehr als (8 + 32 =) 256 Gerstenkörner; pala ist ein Gewicht, kein Maass, und zwar soviel als 4 suvar*n*a (der suvar*n*a = 175 grains Troy.); ein â*d*haka ist nach Wilson: nearly 7 lbs 11 oz avoir dupois.

***) oder wie Anq. es ausdrückt: Pippalâda dixit: τὸ scire successionem et veritatem corporis humani via τῆς mukti et beatitudinis est.

1726) fünf Abschnitte. Es enthält diese Up. fünf Gespräche des Yâjnavalkya, wie wir dgl. aus dem V*r*ihad-Âra*n*yaka kennen. Sonach sollte man dieser Up. vielleicht ein ziemlich gleiches Alter, als diesem, zuschreiben, dagegen aber spricht der Inhalt ganz entschieden, der einen bedeutenden Zeitunterschied zwischen Beiden postuliren lässt *). Nichts desto weniger gehört aber die Jâbâla-Up. doch zu den älteren Upshds des Atharvan, da schon im Brahmasûtra auf sie Rücksicht genommen wird, und auch Çankara häufig Stellen daraus citirt. Ich habe oben I, 263 die Vermuthung ausgesprochen, dass die Jâbâla-Up. dem Brâhma*n*a der Jâbâlâs entlehnt sei, die der Cara*n*avyûha als eine Çâkhâ des Vâjasaneya-Yajus anführt **); da wir nun aber von einem solchen Brâhma*n*a der Jâbâlâs sonst keine weitere Kunde haben, so möchte ich eher glauben, dass wir hier, wie bei der Çvetâçvatara-Up. ***), es nur mit einer Nachbildung der ältern Yajus-Upanishads zu thun haben, die man eben Einem aus der in der Brâhma*n*aperiode besonders hervortretenden Familie der Jâbâla zugeschoben hat oder die vielleicht auch wirklich von einem späteren Gliede derselben herrühren mag. In der Mackenzie-coll. I, 10 befindet sich eine V*r*ihaj-Jâbâlop., die dem Zunamen nach eine Erweiterung unsers Textes zu sein scheint. Zu den oben I, 263. 395 gegebenen Nachrichten über

*) Eben so wenig wie deshalb etwa die Râmottaratâpanîyopanishad oder die Târakopan., oder endlich die Âru*n*ikop. (in der Âru*n*i belehrt wird) ein gleiches Alter mit dem V*r*ihad Âr. tragen.

**) Sâya*n*a zu Taitt. Âr. 2, 11 citirt die Jâbâlaçâkhâdhyâyina*h*: ich habe mir das Citat leider nicht ausgeschrieben.

***) Ob auch bei der Bhâllavi-çâkhâ?? Sây. zu Taitt. Âr. X, 63 citirt daraus einige Çloka über den sa*m*nyâsa. Die Stelle aus der Bhâllavi-Up., welche nach Wilson As. Res. 16, 104 die Mâdhva zum Beweis ihres dvaita-Glaubens anführen, ist indess in Prosa; es finden sich auch sonst noch Erwähnungen der Bhâllaviçruti. so Chamb. 395a. fol. 365b (in einer metrischen Paraphrase des V*r*ihad-Âra*n*yaka) und s. oben I, 44. 106.

die Familie der Jâbâla füge ich noch hinzu, dass Pâ*n*ini im sûtra 6, 2, 38 eine Accentregel giebt, wonach in mahâ*jâbâla* das mahâ den Ton auf der ultimâ behält; was darunter zu verstehen ist, so wie unter dem gleicher Regel unterworfenen Worte mahâbhârata (und mahâhailihila), ist zwar nicht recht klar, die Analogie aber von Mahâkâçyapa, Mahâkâtyâyana (Schiefner Leben Çâkyamuni's p. 74 und 69) scheint dafür zu sprechen, dass das mahâ hier eben nur ein Ehrentitel ist für die sich in irgend einer Familie besonders Auszeichnenden. — Jâbâli heisst auch der Verfasser eines dharmaçâstra, s. oben I, 233, so wie im Râmâya*n*a einer der Räthe am Hofe von Ayodhyâ, s. oben I, 265.

Der Text bietet zu mancherlei kritischen Bemerkungen Veranlassung; theils nämlich finden sich mehrere Stellen desselben bei Çankara (zu Brahma Sûtra I, 2, 32 bei Windischm. Çank. p. 166), Bha*tt*a Bhâskara Miçra (zu Taitt. S. IV, 5, 1), Sâya*n*a (zu Taitt. Âr. X, 63, Jâbâlaçrutau und Jâbâlâ âmananti) und Ânandavana (zu Râmott. §. 3. tathâ ca Jâbâlopanishachruti*h*) citirt, zum Theil mit sehr verschiedenen Lesarten, theils kehren §§. 1. und 2. fast wörtlich in der Râmottaratâpanîyopanishad wieder, wo sie dem §. 1. und 4. entsprechen. Der erste §. im Texte wäre in der That ohne die Hülfe der Râmott. Up. (Chamb. 461) ganz unverständlich, da sich in ihm eine bedeutende Lücke von 23 Worten befindet.

§. 1. B*r*ihaspati sprach zu Yâjnavalkya: „wo ist wol das Kuruxetram, der Opferplatz der Götter und aller Wesen Brahmasitz (die letzten 4 Worte fehlen hier bei Anq.)?" (Yâjn. antwortete:) [„Avimuktam *) ist das Kuruxetram, der Opfer-

*) Die durch [ ] eingeschlossenen Worte fehlen im Codex, stehen aber bei Anq. und in der Râmott. Up. — Zu avimukta s. oben den Schluss der Kaivalyop.; Wilson im dict.: a name of Benares, as being never to be lost view of by those seeking salvation. Das

platz der Götter (= der Sinne) und aller Wesen Brahmasitz: deshalb, wo immer man geht, denke man: dies ist Kuruxetram, der O. der G. und a. W. Brahmasitz]: denn wenn daselbst Einem die Lebenshauche entweichen, so spricht Rudra (ihm ins Ohr) das rettende Gebet aus *), wodurch jener unsterblich wird, befreit wird; drum Avimuktam verehre man und Avimuktam (immerfort)." „Also ist dieses." („So ist's,") „sprach Yâjnavalkya!"

§. 2. Da frug ihn Atri: „o Yâjnavalkya! der da dieser unentfaltete, unendliche Âtman, wie soll ich den Âtman erkennen?" und es antwortete Yâjnavalkya: „der da dieser unendliche, unentfaltete Âtman ist, der weilt im Avimukta." „Worin aber ruht dieser Avimukta **) (mascul.)?" „Er weilt bei der Varanâ und der Nâçi." „Wer ist denn die Varanâ? wer die Nâçî?" „Alle mit den Sinnen begangnen Fehle wehrt sie ab, darum heisst sie Varanâ: alle mit den Sinnen begangnen Sünden vernichtet sie, darum heisst sie Nâçi." „Und was ist der Platz

Wort hat hier offenbar eine doppelte Bedeutung, zunächst die von Körper, wie es Anq. auffasst, enthält dabei aber auch zweitens die Anspielung auf Benares.

*) târakam brahma vyâcashte | nämlich: tat tvam asi nach Anq.: in der Râmott. ist das brahma natürlich ein çrîrâmamantrâtmakam und zwar lautet es nach Anandavana: aham diçâmi te mantram târakam brahmasamjnitam | atas tvam Jânakînâtha param brahmâsi niçcitam || In Avimukta (Benares) braucht man also die Wahrheit des: tat tvam asi nicht selbst zu erkennen, sondern der Ort ist so heilig, dass Rudra jedem Sterbenden das rettende Wort ins Ohr flüstert. Ânandavana führt dazu mehrere Purânastellen an. Beruht diese ganz besondere Heiligkeit von Benares etwa auch darauf, dass daselbst der Buddhismus vielleicht zuerst hat dem Çivadienste wieder weichen müssen?

**) Auch hier ist offenbar wieder die doppelte Bedeutung von Avimukta festzuhalten. Varanâ und Nâçî sind die beiden Flüsse, von denen angeblich Vârânasî benannt ist, s. Lassen Indien I, 129 (wo Varâ); bei nâçî ist offenbar auch ein Wortspiel mit nâsâ bezweckt.

desselben?" „Wo sich die beiden Brauen mit dem Riechorgan vereinigen, das ist die Vereinigung der Himmelswelt und der höchsten: deshalb verehren die Brahmakundigen diesen Vereinigungspunkt. So ist er (der Âtman) im Avimukta zu verehren. Das Avimukta-Wissen spricht aus, wer also weiss.

§. 3. Da sprachen zu ihm die Schüler: „durch welches Gebet erlangt man Unsterblichkeit?" da sprach Yâjnavalkya: „durch das Çatarudriyam, denn das sind die Namen des Unsterblichen, durch sie wird man unsterblich."

§. 4. Janaka Vaideha nahete dem Yâjnavalkya und sprach: „Heiliger! belehre (mich über) die Entsagung (sa*m*nyâsam brûhi)!" Yâjnavalkya sprach *): „Nach dem Brahmacaryam (der Schülerzeit) wird man Hausherr, nach dem Hausleben Waldbewohner geworden seiend wandere er fort, oder auch anders, gleich nach dem Brahmacaryam wandere fort oder nach dem Hausleben oder nach dem Waldleben Der Muni nun — sei es dass er noch besondre Gelübde habe oder nicht, oder dass er Snâtaka sei — die Feuer in sich aufnehmend, ohne ein Feuer zu unterhalten, denselben Tag, an welchem er entsagt (virajet), fortwandern mag; da verrichten nun Einige (Schulen) ein Opfer an Prajâpati: das thue man aber nicht so, sondern verrichte ein Opfer an Agni, denn Agni ist der Lebenshauch, den Lebenshauch schafft man sich hierdurch, und zwar mache man es dreifach (an die drei Feuer gerichtet?)." „Also ist dieses, o Heiliger!" („So ist's,") sprach Yâjnavalkya.

§. 5. Da frug ihn Atri: „o Yâjnavalkya! wie kann denn ein Brâhma*n*a ohne die Opferschnur gehen **)?" Yâjnavalkya sprach: „der Âtman selbst ist ihm Opferschnur." [In den folgenden Worten sind theils Lücken, theils sind dieselben zu verderbt, um eine

*) Das Folgende dieses §. ist bei Anq. äusserst verschieden.

**) Als ob Yâjnavalkya dies im Vorhergehenden gefordert habe; dies ist aber nicht der Fall: es fehlt also wol ein Abschnitt?

Uebersetzung zu gestatten; um jedoch zu zeigen, wie bedeutend der Unterschied von Anq. ist, setze ich sie vollständig her: prâçyâcamyâtha vidhi*h* pravrâjinâm cirâdhvani (dhvâne Cod.) mahâprasthâne (beim Tode, cf. den Namen von MBhâr. XVII.) câ 'gnipraveçe (wie *Καλανος*) vâ'tha parivrajed (vrâjad Cod.) *a*vivar*n*avâsâ mu*nd*o 'parigraha*h* (mujo rapar. Cod.) sucirahomî hixa*n*o (d-?) brahmabhûyâya bhavatîti ya âturasya manasâ vâcâ vâ syât-pased(?) esha panthâ brahma*n*â hânuvittas tenaiveti (toneveti Cod.) brahmavid evam eva bhagavann iti Yâjnavalkya*h*.]

Nun aber *) die Weise der Paramaha*n*sa.

Samvartaka **), Âru*n*i, Çvetaketu, Durvâsas, *R*ibhu (Bratheh Anq.), Nidâgha (Nidâyva Cod. Nidrâdya Â. Nadak

*) Diese Stelle bis zum Schluss wird von Ânandavana (= Â.) zu §. 3. der Râmottaratâp. citirt. — Ueber den Inhalt vgl. unten die Paramahansop., die Âru*n*ikop., besonders aber die oft wörtlich stimmende Âçramop. §. 4.

**) Zu Samvarta s. oben I, 210. 240. 294. Sâya*n*a zu Taitt. Âr. X, 63 citirt eine Stelle in Prosa aus der Samvartaçruti über den sa*m*nyâsa. — Zu Âru*n*i s. oben I, 175—177. 395. Sâya*n*a am a. O. citirt auch eine Stelle aus der Âru*n*içruti über den gleichen Gegenstand; es findet sich dieselbe in der Âru*n*ikopanishad. — Zu Çvetaketu s. I, 175—77. 395. Bei Colebr. II, 251 u. bei Schiefner im Leben Çâkyamuni's p. 2 findet sich die Angabe, dass dieser vor seinem Erscheinen auf der Erde „als Çvetaketu in der Tushitaregion wiedergeboren ward und den versammelten Göttern die Lehre vortrug," was wol so viel heisst, als dass *seine* Lehren mit denen des Çvetaketu übereinstimmten, d. i. dass beide *buddha* waren und der Sânkhyalehre angehörten; *dazu* passt denn auch, dass Çvetaketu in den vedântistischen Brâhma*n*as fast stets unterrichtet wird, seine Ansichten als unhaltbar bekämpft werden, und ferner die im MBh. nachgewiesene Sage, dass er von seinem Vater verstossen ward, weil er: mithyâ viprân upacaran war. Nach Wilson im lex. II. heisst Çvetaketu „a Bauddha or Jaina saint." Von Durvâsas finde ich eine Sage im Commentar zum Index der Âtreyîçâkhâ des schwarzen Yajus, worin er als ebenso zornmüthig erscheint, wie wir ihn sonst im Epos etc. finden; nach Wilson As. Res. 17, 183 gilt er als Sohn des Atri und der Anasûyâ. Sein Bruder Dattâtreya (zu unterscheiden von Svastyâtreya oder K*r*ish*n*âtreya) „was eminent for his practice of the yoga and hence is held in high estime by the Yogis (s. ebend. p. 210n), whilst as an incarnation of a portion of Vish*n*u he is likewise venerated by the Vaish*n*avas;" von den Da*nd*in wird derselbe

Anq.), Ja*d*abharata, Dattâtreya, Raivatika (Raivakaka A. Raivank Anq.) und ihres Gleichen (sind) unbegreiflichen Thun und Handelns (? 'vyakt*ilin*gâvyaktâcârâ*h*), da sie obwol nicht wahnwitzig doch wie Wahnwitzige leben. Die drei Stäbe *), den irdenen Topf, den Strick, das Wasserreinigungsgefäss, die Haarlocke, die Opferschnur — alles dies (die gewöhnlichen Zeichen der Bettelmönche) mit den Worten „bhû*h* svâhâ" ins Wasser werfend, suche man den Âtman. (Wer nun) splitternackt (jâtarûpadharo), empfindungslos, ohne irgend welchen Anhang (nishparigraha*h*), ganz auf den Weg zum wahren Brahman gerichtet, reinen Herzens, nur um sein Leben zu fristen zur bestimmten Zeit in Avimukta herumbettelnd mit keinem andern Gefässe als dem Bauche, gleichmüthig ob er Speise erhält oder nicht, in einem leeren Hause (çûnyâgâre) oder einem Göttertempel (devag*r*ihe) oder an einem Grashaufen, oder Ameisenhügel oder am Fuss eines Baumes oder in einer Töpferhalle (kulâlaçâlâ) oder an einer Feuer-Opferstätte (agnihotra) oder Flusssandbank, oder Bergesschlucht, oder Höhle oder in einem hohlen Baume oder an einem Wasserfall oder einer geebneten Opferstelle, aber nicht in einem (bewohnten) Hause wohnend

nächst Çankara am meisten verehrt; im vedischen Kreise kommt weder er noch Durvâsas vor, weder in den vedischen Schriften selbst, noch in den zu den Vedas gehörigen Werken (nur dass Bha*tt*a Bh. M. den Durvâsas als *R*ishi [von Taitt. S. IV, 5, 4] nennt, und er als solcher auch in der Anukrama*n*î zum Kâ*t*hakam genannt wird): dasselbe gilt von den übrigen der obigen Namen, mit Ausnahme der drei ersten und des Namens *R*ibhu, dessen Erscheinen in dieser Form indess sehr auffallend und durchaus unvedisch ist. Dattâtreya machte nach MBh. XII, 1757 den Haihayafürsten Kârttavîrya Arjuna zum Cakravartin. Zu Raivatika s. Pâ*n*. IV, I, 146. — Anq. verweist wegen Bratheh und Nadak (Nark) auf MBhâr. XII, wegen Djedbhert filius τοῦ Hadjat (= Yayâti?) auf MBhâr. XIII, wegen Detatri und Raivank auf MBhâr. XIV.

*) cf. trida*n*d*i*n, a wandering devotee, one who carries three long bambustaves in his right hand; Wilson s. v.

(aniketavâso A. fehlt im Cod.), ohne irgend welches Bestreben und ohne irgend welchen Besitz, auf dem höchsten Pfade des reinen Sinnens in die Speculation vertieft, unreine That zu entwurzeln bemüht, durch Entsagung seinen Körper ganz aufgiebt (samnyâsena dehatyâgam karoti), der heisst Paramaha*n*sa.

30. Maha Naraïn: Mahânârâya*na*; Djedjr, aus dem schwarzen Yajus. Ein Capitel, p. 249—65. Es entspricht diese Upanishad einigen Abschnitten der Nârâya*n*îyâ-Up., d. i. des zehnten Buches des Taitt. Ara*n*yaka (s. I, 75—77); zunächst nämlich sind hier aus dem ersten Anuvâka die 4 ersten ka*nd*ikâ und der erste Vers der fünften k. übersetzt; es folgen dann nach einer grossen Lücke (, die bei Anq. selbst [p. 255] angedeutet ist durch die Worte: in hoc loco quot mantri, quod de opere est, scriptum non fit, und) die bis zum Schluss des achten Anuvâka reicht, übersetzt Anuvâka 9—15 [mit Ausnahme der zweiten ka*nd*ikâ und des ersten Verses der dritten ka*nd*ikâ von Anuvâka 12, was bei Anq. ebenfalls p. 257 bemerkt ist: in hoc loco quot mantr alium, quod de opere est, non scriptum fuit]. Nun aber folgt wieder die bedeutende Auslassung von Anuvâka 16—78, ohne dass davon irgend wie eine Erwähnung geschieht. Der neun und siebzigste Anuvâka ist dann übersetzt, aber der 80ste (der letzte) fehlt wieder. Es ist zwar sonach nur ein spärlicher Theil der ganzen Upanishad, der uns hier vorliegt, indess sind darin doch die wirklichen Upanishadtheile derselben fast gänzlich enthalten. — Die übersetzten Theile des ersten und des zwölften Anuvâka bestehen nämlich grossentheils aus denselben Versen, denen wir in der Tadeva-Up. und in der Çvetâçvatara-Up. begegnen, jedoch in andrer Anordnung. Der dreizehnte Anuvâka ferner ist recht eigentlich eine Nârâya*n*a-Up. *) und ist von ihm (im Vereine mit anuv. 1. v. 12—17)

*) Nârâya*n*a ist offenbar direkt von nara = purusha abzuleiten, nicht erst, wie dies Manu I, 10 geschieht, von nârâ*h* = âpa*h*.

auch offenbar der eigentlich ganz unpassende Titel Nârâya*n*îyâ-Up. für das zehnte Buch des Taitt. Ar. überhaupt entlehnt, dessen eigentlicher passender Name entschieden der zweite ist, den es trägt, nämlich yâjnikî-Up., da es grossentheils nur ein Çesha zum karmakâ*nd*a ist *). Auch der 79ste Anuvâka endlich ist speciell dogmatisch, während fast alle übrigen Anuvâka eben nur Sprüche für bestimmte rituelle Zwecke enthalten. — Es schliesst sich übrigens die Anquetilsche Uebersetzung an die Recension der Ândhra, nicht an die von Sâya*n*a kommentirte Recension der Drâvi*d*a **) an; zwar ist es nur eine einzige Stelle, an welcher wir dies erkennen können, diese ist dafür aber

*) Hören wir hierüber Sâya*n*a selbst im Beginn seines Commentars (E. I. H. 2384): ambhasy apâre ityâdinâ (anuv. 1.) brahmatattvam abhihitam, âdityo vâ esha etan ma*nd*alam ityâdinâ (anuv. 14.) upâsanam abhihitam, bhûr annam agnaye prithivyai svâhety âdinâ (anuv. 3.) karmâ*n*y abhihitâni | tatra karma*n*âm bâhulyâd yâjnikîti ucyate | upakrame brahmatattvâbhidhânât, upasa*m*hâre brahmajnânasâdhanânâm satyâdînâm sa*m*nyâsântânâm abhidhânâd upanishad ity ucyate upanisha*nn*am brahmatattvam asyâm iti | und endlich weiter unten (fol. 22a. Glossema?) Nârâya*n*âkhyeneçvare*n*a muninâ vâ drish*t*atvâd ayam pâ*t*hako Nârâya*n*îya*h* |

**) Die bedeutende Verschiedenheit dieser beiden Recensionen ergiebt sich, abgesehen von den Lesarten, schon aus folgender Vergleichung des gegenseitigen Inhalts: Ândhra anuv. 7. 16. 33. 44—64 (ein poenitentiale). 67. 72. 73. 75—77 fehlen völlig in der Drâvi*d*a-Recension; ausserdem entspricht Drâv. anuv. 1 dem Ândhra anuv. 1. 2:

D. 2 = Â. 4.	D. 29. 31 = Â. 68.
— 3 = — 3.	— 30 = — 36.
— 4 = — 5.	— 32 bis 35 = Â .69.
— 5 = — 6.	— 36 = — 70.
— 6 bis 11 = Â. 8 bis 13.	— 37 = — 74.
— 12 = — 23.	— 38 = — 71.
— 13 = — 14.	— 39 = — 41.
— 14 = — 15.	— 40. 41. = Â. 42.
— 15 = — 39.	— 42 = — 43.
— 16 = — 24.	— 43 bis 47 = Â. 17 bis 21.
— 17 = — 25.	— 48 bis 50 = — 38—40.
— 18 = — 22.	— 51 bis 61 = — 65. 66.
— 19 bis 25 = Â. 26 bis 32.	— 62 bis 64 = — 78 bis 80.
— 26 bis 28 = — 34. 35.	

auch entscheidend; während nämlich bei den Ândhra Anuv. 14 unmittelbar auf Anuv. 13 folgt, schieben die Drâvi*d*a dazwischen noch einen andern Anuv. ein, der bei den Ândhra erst als Anuvâka 23 sich findet. Bei Anquetil findet sich dieser Anuvâka nicht zwischen 13 und 14 eingeschoben, der seiner Uebersetzung zu Grunde liegende Text gehörte also der Recension der Ândhra an. Im Folgenden nun gebe ich auch nur die bei Anq. übersetzten Stücke wieder (nach E. I. H. 1738 = I. 1625 = A. *) und Chamb. 36 = B.).

Anuvâka I. v. 1. In uferlosem Meer, der Welten Mitte, in Himmels Rücken, grösser als das Grosse, mit seinem Glanz durchstrahlend alle Lichter Prajâpati weilet im Innern drinnen: — v. 2. In dem dies All eingeht, aus wieder strahlet, in dem die Götter allesammt verweilen, dies ist, was irgend war und je noch sein wird, es wohnt im höchsten unverstörten Aether. — v. 3. Durch den bedecket Aether, Himmel, Erde, durch den die Sonne brennt mit Feu'r und Glanze, welchen so drinn im Meer (der Welt, mâyâ Anq.) die Weisen schauen, wie drin im Höchsten wieder die Geschöpfe: — v. 4. Durch den erzeuget ward der Welt Erzeugung, durch Wasser Leben (Acc. Plur.) schuf er **) auf der Erde, und nebst den Pflanzen Menschen er und Thiere erfüllte, Regsames und Regungsloses. — v. 5. Nicht giebt es Fein'res irgend etwas weiter, höh'r als das Höchste ists, gröss'r ***) als das Grosse, einzig, unerkennbar,

*) Bergstedts Abschrift von E. I. H. 1726 enthält nur die 8 ersten Verse der B*r*ihan-nârâya*n*î und zwar wol *des* Textes, den dieselbe als Atharva-Up. trägt, s. oben I, 75.

**) vyacasarja I. A. B., aber visasarja E. I. H. 1726; Sây (E. I. H. 2384a.) hat vyasasarja viçeshe*n*âs*r*ijat, vyacasarjeti pâ*th*e'pi tathaiva vyâkhyeyam.

***) a*n*îyasam und mahântam sind Nomin. Neutr. zweier neuen Themata: a*n*îyasa und mahânta; letzteres entspricht den prâk*r*itischen Bildungen auf anta aus dem Particip. Praes. auf at.

endlos gestaltet, Alles, uralt, jenseit des Dunkels weilend. — v. 6 (Anfang der Tadeva-Up.) Allein dies ist das Rechte, dies das Wahre, dies ist das höchste Brahman der Gottweisen *); die Opferwerke, alles was entstanden und noch entstehet, trägt's, der Welt als Nabe. — v. 7 (Vâj. S. 32, 1) Und Agni ist es, Vâyu ist's, und Sûrya ist's und Mond zugleich, der unsterbliche Same ist's, ist Brahman (neutr.), Wasser ist es und Prajâpati. — v. 8 (cf. Vâj. S. 32, 2. Tadeva-Up.) Die Augenblick' entsprungen sind aus dem leuchtenden Purusha, die Minuten, Stunden, Zeiten auch und Tag und Nächte allesammt, — v. 9 (Tadeva-Up.) die Halbmonate, Monate, Jahreszeiten und Jahre auch. Er melket auch das Wasser ab(?) den beiden dort, Himmel wie Luft**). — v. 10 (Çvetâçvat. 4, 19) Nicht ihn nach oben noch zur Seit' noch in der Mitte man umfasst: nicht herrscht über ihn irgend wer: sein Nam' ist grosse Herrlichkeit. — v. 11 (Kâṭhak. p. 110, 17—19. Çvetâçvât. 4, 20) Nicht steht zu schauen seine Form, nicht sieht mit Aug ihn irgend wer: durch's Herz ***), Denken und Sinnen wird erreicht er: die ihn erkennen, werden dann unsterblich. — v. 12 †) Den Wassern entsprungen

*) kavînâm vedaçâstrapâram gatânâm | Sây.

**) sa âpaḥ pradughe ime antarixam atho suvaḥ | Ist das *e* in pradughe wirklich apriktam, so muss das Wort Dualis sein, und die Uebersetzung würde lauten: „er ist das Wasser (sowol als) die beiden Wasserspendenden dort, Luft und Himmel": et id dans mercedem operum est in hoc mundo et in mundo futuro Anq.

***) dieser Refrain kehrt noch wieder Çvetâçv. 3, 13. 4, 17.

†) v. 12—17 sind hier im Texte nur durch adbhyaḥ sambhûtaḥ angegeben, weil dieselben schon früher, in Âraṇy. 3, 13, aufgeführt waren. Anq. aber giebt sie hier in extenso. Sie bilden den zweiten (uttaranârâyaṇa genannten) Theil des Purushasûkta Vâj. S. 31, 17—22, s. darüber weiter unten; hier will ich nebst der Uebersetzung auch noch die abweichenden Lesarten angeben: v. 12 samavartatâdhi (-tâgre Vâj.) tatpurushasya viçvam âjânam agre (tan martyasya devatvam âj. Vâj., offenbar eine spätere Lesart). — v. 13 vidvân amṛita iha bhavati (viditvâti mṛityum eti Vâj.). —

(adbhya*h* samb*h*ûto), der Erde Safte, über dem Alles Schaffenden (viçvakarma*n*a*h*, kâlasya Mahîdh.) er schwebte: seine Gestalt annehmend (? vidadhat) gebet Tvash*t*ar (die Sonne): dies All war einst des Purusha Geburtsstatt(?). — v. 13 (Çvet. 3, 8 Bhagvg. 8, 9.) Ich kenne jenen Purusha, den grossen, Sonnfarbigen, jenseit des Dunkels weilend: wer ihn erkennet, wird unsterblich hier, nicht findet sich ein andrer Pfad zum Wandeln. — v. 14 Prajâpati weilet im Schoosse drinnen, selbst nicht geboren, vielfach doch sich wandelnd: seinen Ursprung erforschen all die Denker, suchen der Sonnenstrahlen (marîcaya*h* svâyambhuvâ*h* Taitt. Âr. I, 272) Pfad, die Weisen. — v. 15 Der da den Göttern leuchtet stets, und der der Götter Priester ist, der früher als die Götter war, Verneigung sei dem Brâhmalicht! — v. 16 Das Brâhmalicht erzeugend einst, die Götter sprachen dieses Wort: „welcher Brâhma*n*a so dich weiss (o Sonne!), dem stehn die Götter zu Gebot. — v. 17 Heil und Segen (çrîç [hrîç B.] ca te laxmîç [√ rax] ca) sind deine beiden Frauen, der Tag, die Nacht die Seiten dein, die Naxatra deine Gestalt, die Açvin sind dein offner Schlund, o du, der du an das Erwünschte denkst, an Jenen denkst, an das All denkst(?)". — v. 18 *) Der goldne Keim (hira*n*yagarbha*h*) in dem Beginne schwebte: geboren,

v. 14 tasya dhîrâ*h* parijânanti yonim (yonîm B.) marîcînâ*m* padam ichanti vedhasa*h* (tasya yonim paripaçyanti dhîrâs tasmin ha tasthur bhuvanâni viçvâ Vâj.). — v. 17 is*h*ta*m* manishâ*n*a (Voc. Part. Aor. Âtm.?) | amu*m* manishâ*n*a | sarva*m* manishâ*n*a (ish*n*ann ishâ*n*âmum ma ishâ*n*a sarvalokam ma ishâ*n*a Vâj.). — Anquetil's Uebersetzung übrigens schliesst sich an die Lesarten der Vâj. S. an, nicht an die des Taitt. Âr. 3, 13.

*) v. 18—24 werden im Texte nur durch hira*n*yagarbha ity ash*t*au angegeben, weil sie nach Sâya*n*a schon im ersten prapâ*t*haka des vierten kâ*nd*a der Samhitâ aufgeführt sind. Anq. giebt die Verse in extenso, aber hier, wie in der Tadeva-Up., sind es nur sieben, und zwar entsprechen sie der Vâj. S. 25, 10—13. 12, 103. (*R*ik. X, 10, 9.) 8, 36. 37.

ward des Sein'den ein'ger Herr er: er trug die Erde und auch diesen Himmel: welch' (andrem) Gotte sollten wir mit Opfer nahn? — v. 19 Welcher der Welt, der athmenden und schau'nden, einziger König ward durch seine Grösse, der da beherrscht die Zweifüssler und Vierfüssler: welch (andrem) Gotte sollten wir mit Opfer nahn? — v. 21 Der Leben spendet (âtmadâ), Kräfte giebt, dessen Gebot Alle befolgen, und die Götter auch, dessen Schatten (= in dessen Schutz?) Unsterblichkeit, wie Tod: welch' (andrem) Gotte sollten wir mit Opfer nahn? — v. 22. Nicht mich verletze, der die Erde hat erzeugt, und der den Himmel füllte, der wahrhaftige, und der zuerst die lichten Wasser (s. Mahidhara ad l.) zeugte: welch (andrem) Gotte sollten wir mit Opfer nahn. — v. 23 (s. auch Vâj. S. 32, 5) Grösser als welcher Keiner ist geboren, der da die Welten alle hat durchdrungen, Prajâpati, sich an der Schöpfung freuend, nährt die drei Lichter (Agni, Vâyu und Sûrya) *), er, der Sechszehner **). — v. 24 Indra, der Grossherr, Varu*n*a der König, sie haben dich (o Somatrank!?) genossen einst im Anfang: ihren Genuss geniess ich nach: das göttliche Wort, sich letzend, geniesse des Soma! — v. 25 (Vâj. S. 32, 4) Denn dieser Gott füllt alle Regionen, er ward zuerst geboren, weilt im Schoosse drinnen, er ist's, der sich entfaltet jetzt, und er, der sich entfalten wird, allgegenwärtig weilt er überall. — v. 26 (Vâj. S. 17, 19. *R*ik. X, 6, 13, 3. Çvetâçv. 3, 3) Ueberall hin schauend, überall hin das Antlitz, die Hände (viçvatohasta*h*), den Fuss

*) Die Bhagavadgîtâ 15, 12 steht auf einer spätern Stufe, wenn sie Sonne, Mond und Feuer als die drei Lichter auffasst.

**) sho*d*açin ist soviel als sho*d*açakala*h* purusha*h* s. oben I, 455. Die Aufzählung der sechszehn kalâs ist verschieden: die dem sho*d*açin geweihte Opfergabe (sho*d*açigraha) bildet übrigens einen integrirenden Theil fast jeden Opfers, so dass die Vorstellung davon zur Zeit der Feststellung des Rituals schon ganz ausgebildet gewesen sein muss.

gewendet, zusammen beugt er (namati) mit seinen Armen, zusammen mit den Flügeln (?) Himmel und Erde (dyâvâp*r*ithivî), der erzeugende eine Gott. — v. 27 *) Der Weise (veno nâma gandharva*h* Sâya*n*a) nur schaut dies, der alle Welten kennt, worin das Weltall einzig ruht allein, worin es ein und aus als Einges (gehet): es ist geflochten und gewoben in die Wesen als ihr Herr. — v. 28 Als unsterblich verkündigt dies der Wissende, der Gandharva (-gleiche Weise), das in den Höhlen (des Seins) verborgene Wesen (nâma = numen): drei Zustände (Entstehen, Bestehen, Vergehen) sind verborgen in den Höhlen (des Seins), wer dies weiss, ist des Vaters (? savitu*h* I. B.) Vater. — v. 29 Er unser Freund, Erzeuger ist, der Weltlenker, er kennt die Regionen, alle Wesen: in welchem die Götter Unsterblichkeit erreichend hoch oben in dem dritten Himmel wohnen. — v. 30 Himmel und Erde durchsucht man nach ihm, die Welten, all die Gegenden, den Sonnenkreis: des Opfers ausgespannten Faden lösend, erschaut man Jenes, wird selbst es unter den Geschöpfen. — v. 31 Durchwandernd die Welten, durchwandernd die Wesen, durchwandernd alle Himmelsregionen, Prajâpati, der Erstgeborne, des Wahren Seel' der eignen Seel' verbindet. — v. 32 (s. Benfey zu Sâm. I, 2, 2, 3, 7.) Des Altars **) wunder-

*) v. 27—32 finden sich wieder in der Vâjas. S. 32, 8—13 (resp. in der Tadeva-Up.), s. Colebr. I, 57. 58, und zwar hier mit folgenden Varianten von der Vâj. S.: v. 27 paçyan viçvâ bhuvanâni vidvân (paçyan [Verb. finitum] nihitam guhâ sat V.)—yasminn (tasminn V.) — vi caikam (vi caiti sarvam V.) — vibhu (! vibhû*h* V.). — v. 28 voce (voced V.) — nâma nihitam guhâsu (dhâma vibh*r*itam guhâ sat V.) — guhâsu yas tad (guhâ 'sya yas tâni V.). — v. 29 dhâm*â*ny (dhâmâbhy B.) abhy (dhâmann adhy V.). — v. 30 (= 32, 12) yanti sadya*h* (sadya itvâ V.) — suva*h* (sva*h* V.) — prajâsu (tad âsît V.). — v. 31 (= 32, 11) parîtya lokân parîtya bhûtâni (p. bhûtâni p. lokân V.) — prajâpati*h* prathamajâ (upasthâya prathamajâm V.) — sambabhûva (samviveça V.). — v. 32 ayâsisham (ayâsisha*m* svâhâ V.).

**) Mit v. 32 beginnen die rituellen Gebetsprüche, wie dies Sâya*n*a

baren Herrn, den liebenswerthen, Indra's Freund, um Weisheitsspende bitte ich *). — v. 33 Aufleuchte Jâtavedas! du, fortschlagend meine Nir*r*iti; und bringe Vieh für mich herbei, lang Leben, gieb die Welten mir! — v. 34 Verletze Jâtavedas! (mâ nâ hi*n*sîj jâtavedo I. B.) nicht unser Rind, Pferde, Menschen du! und unbelastet (?) Agni! komm, im Glück lass du mich fallen nicht (? abibhrad agna âgahi çriyâ mâ paripâtaya)!

Lücke von Anuv. I, 5 bis Anuv. VIII.

Anuvâka IX. Verneigung sei dem Brahman! möge mir unvertilgbares Behalten (des Gehörten) zu Theil werden! möge ich (Alles) behalten! das mit den Ohren Gehörte lass es weder mir noch Jenem (meinem Schüler dort Anq.) entfallen **).

Anuvâka X. Rechtes ist Busse, Wahres ist Busse, Lernen (pr. Gehörtes) ist Busse, Sanftsein (çântam) ist Busse, Sinnebändigung ist Busse, Sanftmuth (çamas) ist Busse, Geben ist Busse,

auseinander setzt: ambhasy apâra ity âdinâ tad abhavat prajâsv ity antena (v. 1 – 30) granthena pratipâditâm brahmavidyâm upasamharati parîtyeti (v. 31.) | tad evam brahmavidyâ pratipâditâ | tatprâptisâdhanabhûtâ*h* sopâdhikabrahmadhyânajapasnânâdikarmâ*n*gabhûtâ mantrâ*h* *karmakânde* pûrvam anuktâ asmin *jnânakânde* abhidhîyante | tatraikena mantre*n*a brahmaprâptyartham antaryâminam prârthayate sadasas patim iti (v. 32) | atha sopâdhikam parameçvaram prati ish*t*iprâptim prârthayate uddîpyasveti (v. 33) | sampâditânâm gavâçvâdînâm avinâçam prârthayate mâ na iti (v. 34.) | Bis zu v. 34 scheint in den verschiedenen Recensionen des Taitt. Br. X. kein Unterschied statt zu finden, da Sâya*n*a keinen dgl. bemerkt; von hier ab aber wendet er sich zur Erklärung des Drâvi*d*apâ*t*ha und leitet dies durch die oben I, 76 angeführten Worte: ita*h* param teshu teshu deçeshu etc. ein.

*) Der *ich* ist nach Anq. Madhuchandas Sohn des Viçvâmitra; der Vers gehört aber dem Medhâtithi Kâ*n*va zu.

**) labdhânâm vedânâm avismara*n*âya japyam mantram âha | he deva mâ cyo*d*hvam mâ vismâraya, vismara*n*am api tvatta*h* sakâçâd bhavati | Sây.: cyo*d*hvam (2. p. Plur. Aor.) ist also: antarbhûta*n*yartha*h*.

Opfer (yajnam, Nom. Neutr.) ist Busse. Erde, Luft, Himmel, *dies* Brahman möge ich verehren, dies ist Busse *).

Anuvâka 11. **) Wie eines blühenden Baumes Duft sich weithin zieht, also weht weithin auch der Duft der reinen That. Gleichwie ***) (ein Jongleur, der) eine Schwertesscheide, die über eine Kluft gelegt ist, (im Tanze) betritt, (dabei im höchsten Grade

*) atha jnânasâdhanam yat tapaç cittaikâgryarûpam asti, tat tapa*h* çrautasmârtakarmasvarûpatayâ praçansati, yadvâ tathâvidhatapa*h*-siddhyartham japyam mantram âha | Sây.

**) vihitânush*t*hânarûpam pu*n*yajnânasâdhanatayâ praçansati, nishiddhâcara*n*am tu pratibandhakatayâ nindati | Sây.

***) Des mannichfachen Interesses wegen, dass sich an diese Stelle knüpft, setze ich den Text und Sâya*n*a's Commentar dazu her: yathâ 'sidhârâm karte 'vahitâm avakrâme, yad yuve yuve (huve Drâv.), ha vâ vihvayishyâmi, kartam patishyâmîty, evam an*r*itâd (? am*r*itâd sämmtliche codd.) âtmânam jugupset | yathâ loke râjâmâtyâdînâm vinodâya prav*r*itto va*n*çâgran*r*ityâdidurgha*t*avyâpâreshv *) atyantakuçalamanâ*h* kaçcit karte kûpâdâv agâ*d*he kasmi*n*çcid gartaviçeshe 'vahitâm prasâritâm asidhârâm kha*d*gadhârâm avakrâme avakrâmet, pâdâbhyâm dhârâyâm upari gantum pravartate, tadânîm asau manasy eva*m* vicârayati, yad yadi yuve huve, hakâro vyatyayena yakârasthâne pa*t*hita*h*, ata eva kecid (so die Ândhra) yuve yuve iti pa*t*hanti, yaumi yaumi puna*h* puna*h* pâdam asidhârayâ miçrayâmi, tadânîm aham vihvayishyâmi kartam vâ aham ity etam artham haçabdo brûte, vâ vikalpârtha*h* (in seltsamer Voranstellung), lakârasthâne vyatyayena yakâra*h*, asidhârâyâm pâdasya d*r*i*d*hasparçe pâdenâha*m* vihvalito vivaço bhavishyâmi, d*r*i*d*hasparçâbhâve tv adhovartiny agâ*d*he garte patishyâmîti | evam pâpe pravartamâna*h* purusho vicârayet, yadi pâpam praka*t*am kuryâm tadânîm ihaloke nindito bhavishyâmi atha tatpratihârâyâ'praka*t*am kuryâm tadâpi narakam patishyâmîti, îd*r*igvicâra*h* purusho 'n*r*itât pâpâd âtmânam jugupset nivârayet | Sây. Ganz abgesehen von dem Inhalte ist diese Stelle besonders sprachlich interessant; wenn man auch nicht mit Sây. das ha als aham vertretend auffassen will, sondern es in der gewöhnlichen verbindenden Bedeutung auffasst (das pronominale sa, aus dem es in zendischer Weise entstanden zu sein scheint, steht fast stets am Anfang der Sätze, s. Vâjas. spec. II, 17. 90), so finden sich doch zwei entschiedene lautliche Verstümmlungen in den Worten des

*) *R*ik I, 10, 1 ud va*n*çam iva yemire „as dancers rise their dancing pole.“ va*n*ça-nar*t*in Vâj. S. 30, 31 (antarixâya geweiht) = Taitt. Br. 3, 4, 17.

vorsichtig ist, indem er denkt) „wenn ich mich verwirre (?), werde ich ausgleiten und in die Kluft fallen," also möge man sich (mit gleicher Vorsicht) vor dem Unwahren hüten.

Jongleurs, die wir wol als ein Merkmal der damaligen Vulgärsprache zu erkennen haben, einmal die Aussprache des *y* wie h, und ferner die Vertauschung der liquida *l* mit der liquida *y*. Mit dieser gehauchten Aussprache des *y* (wie h) hängt offenbar die in den (für die alte Aussprache der Buchstaben die einzige, aber auch vortreffliche Quelle seienden) Prâtiçâkhya gelehrte Substituirung des y für den Visarga zusammen, so wie der in „praüga" eingetretene völlige Abfall desselben s. Roth zur Lit. u. Gesch. p. 70. 71. Im Allgemeinen scheint freilich im Gegentheil das y eher verstärkt wie j gesprochen worden zu sein, da es ja in den Vulgärsprachen regelrecht in j übergeht: indess finden sich auch später noch Fälle, wo h aus y entstanden zu sein scheint, so kalha*n*a nach Lassen Ind. II, 18 (, oder heisst es kahla*n*a?). — Die Ersetzung des l durch y scheint auf eine in der Vulgärsprache eingetretene Schleifung des l nach Art des portugiesischen l (also wie ly) hinzuführen? oder ist sie blos der liquiden Potenz beider Laute zuzuschreiben, wie wir (s. Vâj. S. spec. II, 71) r an die Stelle von n treten sehen? — Ich benutze übrigens diese Gelegenheit, um nochmals mit Entschiedenheit gegen einen noch ziemlich allgemein verbreiteten Irrthum aufzutreten. Es ist dies der, dass man (so Spiegel gegen Röth) aus der (inschriftlichen) Existenz prâk*r*itischer Mundarten in den nächsten Jahrhunderten vor unsrer Zeitrechnung auf ein der Bildung derselben *vorher*gegangenes Aussterben der Sansk*r*itsprache schliesst, während grade im Gegentheil die Entwicklung beider aus der gemeinsamen Quelle, der indoarischen Sprache, als ganz gleichzeitig und neben einander vor sich gegangen betrachtet werden muss, womit denn natürlich das sonst nothwendige, aber schon innerlich haltlose Hinaufschrauben der Sanskrit-Literatur in die Zeiten hohen Alters hinauf eo ipso fällt. Ich verweise für das Weitere auf die Darstellung dieser meiner Ansicht im Vâj. S. spec. II, 204. 205. 206, und gebe hier zum Beweise des daselbst ausgesprochenen Satzes, dass die Hauptgesetze der Prâk*r*itsprachen: assimilatio, hiatus et cerebralium atque aspiratarum praedilectio (iam) in Vedis magnas partes agunt, noch einige Beispiele: ku*t*a = k*r*ita *R*ik I, 46, 4: kâ*t*a = karta s. oben p. 30: geha = g*r*iha s. oben p. 42: vivi*tt*yai = vivish*t*yai Taitt. Âr. X, 58 (Drâv.): guggulu = gul gulu Kâtyây. 5, 4, 17: yâvatsa*h* = yâvatya*h* Çat. Br. II, 2, 3, 4: (yâvacha*h* Cod. Mill. von zweiter Hand, und bei Sây.): k*r*ikalâsa V*r*ih. Âr. Mâ. I, 3, 22 = k*r*ikadâç*u* *R*ik I, 29, 7: purodâça =

Anuvâka 12. *) v. 1 (Kâ*th*. p. 105, 2—4. Çvetâçvat. 3, 19) Feiner als Feines, grösser als das Grosse der Âtman ruht hier in des Menschen Höhle (Herzen): der Kummerlose (d. i. kummerlos ist, wer da) schaut den Willensfreien, den Herrn, den Hohen (mahimânam) durch des Schöpfers Gnade **). — v. 2 (s. Mu*nd*aka II, 1) Sieben prâ*n*âs entstehn aus ihm, sieben Strahlen, sieben brennende Zungen (? saptârcisha*h* samidha*h* sapta jihvâ*h*), und diese sieben Welten, in welchen die prâ*n*âs wandeln, aus (ihm) dem im Herzen Verborgenen, vertheilt je sieben und sieben ***). — v. 3 (s. Mu*nd*aka II, 1) Daraus die Meere

purolâça (cf. daçru = lacryma): pa*d*bhi*h* = padbhih: xullaka = xudraka: bhallâxa = bhadrâxa Chândogya 6, 1 (Glosse): vikiri*d*a = -ridra oben p. 31: gabhasti = grabhasti (oder garbhasti): nigha*nt*u = nigranthu: ghas = gras: bhanj für bhranj (resp. branj): bhuj = bhruj (cf. fruges): bhand = blandus: bhas = bras (cf. flare, blasen): in den letzteren Fällen ist ein r ausgefallen, nachdem es den vorhergehenden Consonanten aspirirt hatte. Die Sprachvergleichung weist dgl. lautliche Prâkritisirungen auch schon innerhalb der indogermanischen Sprachen selbst in ihrem gegenseitigen Verhältniss zu einander nach.

*) yathoktapraça*n*sopetapu*n*yânush*th*ânena nishiddhâcara*n*avarjitena çuddhânta*h*kara*n*asya tattvam upadesh*t*um ayam anuvâka ârabhyate | Sây.

**) ?dhâtu*h* prasâdât | hier und Kâ*th*., in der Çvet. dagegen hat der Codex: dhâtupras., wie auch Çank. in der Kâ*th*. liest, da er sagt: mana-âdîni kara*n*âni dhâtava*h* çarîrasya dhâra*n*ât prasîdantîty eshâm dhâtûnâm prasâdât: „cum benevolentia eius eum vident," Anq. in der Çvet., und hier: cum voracitate eius intuetur: über das devaprasâdât Erkennen cf. Çvetâç. 6, 23. Mu*nd*aka p. 123, 13 = Kâ*th*ak. p. 105, 8 Pol. Yogaçixâ v. 8 etc.

***) guhâçayân (-çayâ*m* I. B.) nihitâ*h* sapta sapta | guhâ buddhis tasyâm çete upalabhyata iti guhâçaya*h* parameçvara*h* tasmâd utpannâ*h* | Sây. Für die Siebenzahl der Zungen des Feuers verweist Sâya*n*a auf die Mu*nd*akop., s. oben I, 286. Bei der Heiligkeit der Siebenzahl, auch im vedischen Kreise, ist es von Interesse, die Gegenstände, an denen sie in demselben gewöhnlich haftet, zu verzeichnen, wie dies Benfey im S. V. Glossar für die betreffenden Stellen des S. V. gethan hat; es reihen sich diesen noch folgende an: 7 maryâdâs (= mahâpâtakâni) Nir. VI, 27

und die Berge alle, daraus die Ströme fliessen allgestaltig, und daraus alle Kräuter, alle Säfte, wodurch ja dieser innre Geist bestehet. — v. 4 (Nir. 14, 13, s. Benfey zu S. V. II, 3, 1, 19, 2. kehrt wieder Anuv. 40) Brahman die Götter, Padavî (? planeta Veneris! Anq.) die Kavi, Priester (viprâ*n*âm) ein *R*ishi, andres Wild ein Büffel, der Falk die Vögel, und die Axt die Bäume, also Soma das Sieb bewältigt siegend *). — v. 5 (s. Çvetâçvat.

aus dem *R*ik: — 7 dânavas Nir. XI, 21 aus *R*ik X, 10, 8, 6: — 7 haritas *R*ik I, 50, 8 (= raçmi): — 7 viprâs *R*ik I, 62, 4 (= *r*ishi?): — 7 puras I, 63, 7: — dreimal 7 padâni I, 72, 6: — 7 mânavâh s. oben I, 202: — viçpatim saptaputram Nir. IV, 26: — 107 dhâmâni (= marmâ*n*i) Nir. IX, 28 s. oben p. 71: — 7 hotrâs Vâj. S. 13, 5 (*R*ik X, 2, 1, 11): — 7 hastâsa*h* 17, 91 (*R*ik V, 5, 13, 3): — 7 samidha*h*, 7 jihvâ*h*, 7 *r*ishaja*h*, 7 dhâma, 7 hotrâ*h*, 7 yonî*h* des Feuers Vâj. S. 17, 79: — 7 pradiças 18, 32: — 7 grâmyâ*h* paçava*h* 9, 32: — 7 samsada*h* 26, 1: — 7 paridhayas, dreimal 7 samidhas 31, 15 (*R*ik X, 7, 7): — 7 dhâtu in der Garbhop., s. oben p. 67.

*) Brahman ist hier jedenfalls der Gott, nicht der Priester, denn der Zusammenhang dieses Verses mit dem ihm vorhergehenden und folgenden kann eben nur darin bestehen, dass darin Brahman über alle Götter erhoben wird. Dass wir es hier mit einem späten Verse zu thun haben, ergiebt sich schon aus der abfallenden Steigerung deva, kavi, *r*ishi, vipra; die Weisen der Jetztzeit des (dem Pratardana Daivodâsi [s. oben I, 409] gehörigen) Liedes sind nicht mehr kavi oder *r*ishi, sondern nur vipra; zwar spricht die Aufeinanderfolge dieser Worte, welche sich im Çatap. Brâhm. findet I, 4, 2, 5 ff. „deveddho manviddha *r*ishish*t*uto viprânumadita*h* kaviçasta*h* *(proparoxyt.)*" scheinbar dagegen, dass man die kavi für älter als die *r*ishi und vipra gehalten habe, indess muss man wol einen doppelten Gebrauch des Wortes kavi unterscheiden, indem es theils als nomen appellativum (für Sänger etc.: s. Vâj. S. spec. II, 186. 187. Benfey im Glossar zum S. V., so auch kaviçasta *oxyt.* *R*ik IV, 19, 14), theils als eine Art nomen proprium zur Bezeichnung der ältesten pitaras gebraucht ward, s. Mahîdh. zu Vâj. S. 2, 29; so heisst es im Aitar. Br. 3, 37: tasmâd yâmîm eva pûrvâm ça*n*sen, mâtalî kâvyair yamo a*n*girobhir iti (aus *R*ik X, 1, 14, 3) kâvyânâm anûcîm ça*n*saty, avare*n*aiva vai devân Kâvyâ*h* pare*n*aiva pit*r*îns, tasmât kâvyânâm a. ç.| also die Kâvya folgen unmittelbar auf die Götter, erst dann die

IV, 5) Die Eine, Ungeborene, rothweissschwarze (Entstehen, Bestehen, Vergehen Anq.), die viele gleichgestaltete Geschöpfe zeugt, belegt der Eine, Ungeborne sich erfreuend, verlässt sie, ist genossen sie, als Andrer Ungeborner [d. i. wenn sich Paramâtman mit der Materie begattet, wird er selbst Jîvâtman (Demiurgos), s.

pitaras: und ibid. 7, 34: athainam âhritam bhaxayen, narâçansapîtasya deva soma te mativida ûmaih pitribhir bhaxitasya bhaxayâmîti prâtahsavane nârâçanso bhaxa, ûrvair iti mâdhyandine, kâvyair iti tritîyasavana, ûmâ (s. Benfey im S. V. glossar) vai pitarah pr., ûrvâ (Aurvânâm 6, 33 = Bhrigûnâm Kaushît. 30, 5) m., kâvyâs tritîyasavane, tat etat pitrîn evâ 'mritânt savanabhâjah karoti | und bei Agnisvâmin zu Lâtyây. citirt (Cb. 436 fol. 12b) trayo ha tu vai pitara avamâ, aurvâ, Kâvyâ iti | Pancav. 14, 12 Uçanâ vai Kâvyo 'kâmayata, yâvân itareshâm Kâvyânâm lokas, tâvantam sprinuyâm iti | Bezeichnet kavâsakha (Rik 4, 26, 3: von Langlois, wol nach Sâyana, allerdings nicht auf Indra bezogen) und das gleichlautende akavâri (Rik 3, 41, 5) als Beinamen des Indra denselben etwa als „Freund der Kava"? Wenn im Vishnupur. Kavi als Stammvater von Xatriyâs erscheint, die später Brâhmana wurden, so haben wir auch darin wohl, wie im gleichen Falle bei den Angiras (s. oben I, 292. 293), die Erinnerung an die gemeinsame indo- und persa-ârische Vorzeit zu suchen, da ja eben auch bei den Persa-Âriern die Kavi, Kava als die Urväter erscheinen. So erklärt es sich denn auch, warum Kâvya Uçanas (der ausgezeichnetste der Kavi Bhagvg. 10, 37) grade, und zwar bis in die späteste Zeit, als Lehrer der Asura gilt, denn asura (ahura) hiessen ja die Götter in jener gemeinsamen indopersischen Vorzeit, welcher beide Völker ihre Kavi, Kava zuschreiben. Endlich erklärt sich so wol auch der Umstand, dass Yâska etc. kavi stets durch krântadarçana, krântaprajna, krântakarman umschreibt? das darçanam, die prajnâ, die karman der alten Vorväter, der kavi, waren eben krânta, gone, overcome, surpassed, und in ihre Stelle waren die der vedischen Rishi und der brâhmanischen Vipra eingetreten (oder soll krânta neutral. surpassing, excessive bedeuten?). In unsrer obigen Stelle nun scheint mir kavi entschieden in dieser übertragenen Bedeutung zu fassen; ob nun aber padavîh kavînâm als Beinamen des Kâvya Uçanas, wie Anq. das Wort erklärt, zu fassen ist, ist eine andre Frage, da ich es so noch nicht gefunden habe, und im Gegentheil in einem zweiten Verse des Pratardana Daivodâsa (Sâm. II, 5, 1, 1, 2) dieselben beiden Worte sich entschieden als Beiwort des Somasaftes finden.

oben I, 484, so dass auch dieser ein non creatum ist, aber zugleich ein creans, während Materie sowol als Paramâtman beide non creatum non creans sind; es liegt diesem Verse übrigens die dualistische Anschauung der Sânkhyalehre zu Grunde; in die Çvetâçv. Up. ist er, wie die andren gemeinsamen Stellen, aus dem Taitt. Âr. hinübergenommen]. — v. 12 (v. 6—11 fehlen bei Anquetil) Der da im Anfang vor den Göttern war, der Herr des Alls, Rudra, der grosse *R*ishi, der die Geburt Hira*n*yagarbha's sah (s. Çvetâçv. 3, 4. 4, 12.) der Gott verhelfe unszu heilgem Lernen (çubhayâ sm*r*ityâ). — v. 20 (Çvetâçv. 3, 9) Höhres als welchen es nichts weiter giebt, feiner noch grösser Keines (kaçcit = ki*m*cit Sây.) wird gefunden, wie ein Baum im Himmel befestigt steht allein er, durch diesen Purusha ist jenes All erfüllet. — v. 21 (Kaivalya v. 2) durch Werke nicht, noch Kinder noch durch Reichthum, nur durch Entsagung Manch' unsterblich wurden: jenseit des Himmels in 'ner Höhle ruhet das Glänzende, daselbst die Büsser eingehn. — v. 22 (Kaiv. v. 3 und in der Mu*nd*aka-Up.) Durch Vedazieles Kenntniss klaren Wissens die Büsser rein werden durch die Entsagung: in Brahman's Welt zur Zeit des grossen Endes*) befreit sie alle sind von fernrem Tode. — v. 23 (cf. Chândogya X, I oben I, p. 270) Das kleine (dahram), sündenlose Haus des Höchsten **), die Lotusblum' mitten im Leibe weilend (= das Herz), drin ist ein feiner (dahram), schmerzenloser Aether (gagana*m* viçokas), was in dem wieder ruhet, das ist anzubeten. — v. 24 Welcher Ton (= aum) beim Anfange des Veda (vedâdau) gesprochen wird und am Ende des Veda steht (vedânte

*) parântakâle | saty ajnâne yo dehapâtâvasara*h* so 'yam aparântakâla*h* punar dehasya vidyamânatvât | nash*t*e tv ajnâne yo dehapâtâvasara*h* so'yam parântakâla*h* punardehagraha*n*arahitatvât, tasmin sa*m*sârabandhân mucyante | Sây. parântakâla ist also das Aufhören der persönlichen Existenz jedes Einzelnen.

**) para*m*eçmabhûtam I. B. | parasyâtmano *v*eçmabhûtam g*r*ihabhûtam | Sây.; also m für v, cf. *ma*n*k*u für *va*n*k*u, âga*v*ish*t*ha für âga*m*ish*t*ha, sûr*v*ya neben sûr*m*ya s. oben p. 43.

ca pratish*th*ita*h* = upanishadi pratipâdya*h* Sây.), wer höher ist als dieser, wenn er sich in seinen Ursprung auflöst (? verhallt? tasya prak*r*itilînasya ya*h* para*h*), das ist der grosse Herr (sa maheçvara*h*).

Anuvâka 13. v. 1. Den tausendhäuptgen *) Gott (verehr'), den allaug'gen, allsegnenden, das All, Nârâya*n*a, den Gott, den unvergänglich höchsten Pfad, — v. 2 den üb'rall höchsten, ewigen, das All, Nârâya*n*a, Hari: dies Alles ist der Purusha und dieses Alles er belebt **). — v. 3 Des Alls Schützer, des Âtman Herrn (verehre!), den der ewig (çâçvatam = zend. çpenta), selig (çivam), wandellos, Nârâya*n*a, den Grossweisen (? mahâjneyam), des Alls Seele (viçvâtmânam), den höchsten Pfad. — v. 4 Nârâya*n*a ist höchstes Licht, Nârâya*n*a ist höchster Geist (âtmâ), höchstes Brahman Nârâya*n*a, höchste Wahrheit Nârâya*n*a, höchster Denker Nârâya*n*a und höchstes Denken ist zugleich***). — v. 5 Und was nur irgend auf der Welt Alles man siehet oder hört, innen und aussen alles dies erfüllet stets Nârâya*n*a. — v. 6 (Verehre) den endlosen, unvergänglichen, Weisen (kavîm B.), im Meere ruh'nden (? samudre 'ntam, Sây. avasânarûpam), Allbeglückenden. — Das Lotuskelch-ähnliche Herz (s. Dhyân. 14. Yogat. 9) mit tief gesenkter Spitze nun —, v. 7 unterm Nacken (?) (um eine Vitasti) zwölf Finger breit entfernt über dem Nabel ruht †), in einem Strahlenkranz es glänzt, der grosse

*) pûrvânuvâkânte h*r*idayapu*nd*arîke upâsyam yan maheçvararûpam nirdish*t*am tasminn upâsye gu*n*aviçeshâ asminn anuvâke prastare*n*a pradarçyante | Sây. Eine prosaische Paraphrase dieses Anuvâka findet sich in der Mahopan., s. oben p. 5—8.

**) Den Vorwurf der Wiederholung weist Sâya*n*a also ab: *r*igbhedena punaruktiparihâro drash*t*avya*h*, stutirûpatvâd anena prakâre*n*a dhyâtavyatvâc ca nâsti punaruktidosha*h* |

***) Der Text scheint hier etwas mit der Grammatik brouillirt (cf. v. 23) N-*nap*aro jyotir — N-*nap*aram brahma tattvam N-*na*h* par*a*h*, N-*nap*aro dhyâtâ — |

†) adho nish*t*yâ vitastyâ'nte nâbhyâm upari tish*th*ati | Sây.

Anhaltspunkt des Alls: — v. 8 ganz von Adern umspannet (samtata*m* çilâbhis tu = nâ*d*ibhi*h* Sây.) es hanget (lampaty B. lambaty I.) gleich einem Lotuskelch (? *â*koçasa*m*nibham I. B., simile calycis floris kile*h* Anq.): in seiner Mitt' (tasyânte = samîpe Sây.) 'ne feine Höhl' (sushiram [sushîram B.] sûxma*m* = chidram sushum*n*ânâ*d*înâlam), in dieser ruht das Weltenall: — v. 9 mitten drin jenes grosse Feu'r, ganz flammend, üb'rall hin gewandt: zuerst geniesst's *), vertheilend dann die Nahrung, weis' ist's, alterlos: — v. 10 nach unten, oben und zur Seit' sich seine Strahlen breiten aus (tiryag ûrdhvam adha*h* çâyî raçmayas tasya samtat*â*): es durchwärmet den Körper (deham) ganz von der Fusssohle bis zum Haupt: in seiner Mitt 'ne Flammenzung', überfeine, nach oben strebt **), — v. 11 strahlend gleich wie ein Blitzesstreif, der da durch schwarze Wolken fährt: so dünn als wie des Reiskorns Flaum, gelb, glänzend, 'nem Atome gleich. — v. 12 Inmitten dieser Flamme nun (cf. Yogaçixâ v. 6) der Paramâtman auf sich hält, der ist Brahman (mascul. I. neutr. B.), Çiva, Hari, ist Indra, ist der unvergängliche, höchste Selbstherr ***).

Anuvâka 14. †) Als Sonne glühet jene Scheibe (ma*nd*alam) dort, da sind die *R*ic, sie ist die Scheibe der *R*ic, sie ist

erklärt dies also: nish*t*i*h* grîvâbandhas tasyâdhastât, dvâdaçâ*n*gulaparimitâ vitasti*h* tasyâm atîtâyâm(?) upari tish*t*hati |

*) so'grabhug | svasya purata*h* prâptam annam bhu*n*kte | Sây.

**) a*n*îyordhvâ vyavasthitâ (-sthita*h* B.) | atyantasûxmâ h*r*idayât sushum*n*ânâ*d*înâlenordhvâ brahmarandhraparyantam vyav. viçeshe*n*âvasthitâ | Sây.

***) cf. oben 1, p. 79, Kaivalya v. 7 und in der Mahop. oben p. 8. Neben Agni, Vâyu und Sûrya (cf. anuv. I, 7) stehen hier also schon deren epische Nachfolger: Çiva, Vish*n*u und Brahman.

†) idânîm âdityama*nd*ale parabrahmopâsanam âha | Sây. Sol e tribus libris Beid splendorem et calorem totam virtutem suam trahit Anq. Dass die Yajus hier die Hauptrolle spielen, ist bei einer Yajus-

die Welt der *R*ic. Das Licht (arcis, mascul.) das in der Scheibe strahlt, das sind die Sâman (es ist die Scheibe der Sâman — fehlt in I. B.), es ist die Welt der Sâman. Der purusha aber, der in jener Scheibe in dem Lichte wohnt, das sind die Yajus, er ist die Scheibe der Yajus, er ist die Welt der Yajus. Diese dreifache Wissenschaft (trayy eva vidyâ) glühet als der in der Sonne befindliche goldige Purusha.

Anuvâka 15. *) Die Sonne ist Glanz, Kraft, Stärke, Ruhm, Auge, Ohr, Seele (âtmâ), Herz (manas), Zorn (manyus), Manu, Tod, wahr, mild (mitras), Wind, Aether, Hauch (prâ*n*as), Weltbeschützer (lokapâla*h*), der Unerforschte (kas) **), das Unerforschte (kim), Liebe (kam = sukham), Jenes (tat), Wahres (satyam), Nahrung, unsterblich, lebendig, Alles durchdringend (viçva*h*), höchst selig (? katama*h* = atiçayena sukharûpa*h*, s. auch Mahîdh. zu Vâj. S. 20, 4), jenes von selbst seiende brahman, jener unsterbliche Purusha, jener Oberherr der Wesen. Vereinigung und gleichen Wohnsitz mit dem brahman erlanget, Vereinigung, gleiche Kraft (sârsh*t*itâm = samânaiçvaryatvam Sây.) und gleichen Wohnsitz mit diesen Gottheiten erlanget, wer also weiss. Dies ist die Lehre ***). —

Up. ganz erklärlich: jeder Veda erhebt sich selbst am höchsten, so in den Brâhma*n*a des *R*ik, des Sâman und des Atharvan.

*) pûrvoktasyaivâdityapurushasya sarvâtmakatvalaxa*n*am avaçish*t*am upâsya gu*n*am darçayati | Sây.

**) Das Fragepronomen ist ein Beinamen der höchsten Gottheit, des ewigen unerforschlichen Räthsels, des x unsrer Philosophie und Mathematik: andrerseits aber ist auch das Wort aum = „ja", die ewige Position, ebenfalls identisch gesetzt mit der Gottheit, als der schöpferische λογος.

***) uttaramantrajapavivaxayopâstiprakâram upasamharati | iti upanishad iti | iti evam pûrvoktair anuvâkair uktopanishad rahasyabhûtâ vidyâ samâpteti çesha*h* | Sây. Dergleichen Abschnitte finden sich übrigens häufig (cf. Anuv. 78. 79) in ähnlicher Weise oder auch (im Çatap. Br.) durch iti mîmâ*n*sâ, ity upamîmâ*n*sâ markirt.

Wenn Anuv. 1—12 es neben einigen Ceremoniellsprüchen hauptsächlich mit dem brahman zu thun hatten, Anuv. 13 mit dem Nârâya*n*a, Anuv. 14. 15 mit dem Sûrya, so wenden sich nun Anuv. 16—25 zu Rudra, indem sie einen ziemlich gleich klingenden Nachtrag zu dem Çatarudriyam bilden, s. oben p. 24. Die folgenden Anuvâka beziehen sich sämmtlich auf verschiedene Sühnungs- und Reinigungs-Ceremonien: die anuv. 44—64 (die bei den Drâv. ganz fehlen) enthalten z. B. ein Poenitentiale, die anuv. 69. 70. 74. 71 Gebetsprüche vor, bei, und nach dem Essen. In anuv. 78 geht der Text von der çuddhi auf den sa*m*nyâsa über und in anuv. 79 endlich: pûrvoktam (in 78.) moxasâdhanasamûham upapâdayitum âkhyâyikâm âha (Sây.).

Anuvâka 79. Prâjâpatya Âru*n*i Supar*n*eya (Sohn der Supar*n*â Sây.) trat zu seinem Vater Prajâpati mit der Frage „was nennen die Weisen das Höchste?" (kim bhagavanta*h* paramam vadantîti: scil. moxasâdhanam Sây.). Er antwortete ihm. — 2 (diese Abtheilungen sind nach Sâya*n*a). „Durch das Wahre weht der Wind, durch das Wahre leuchtet die Sonne am Himmel, das Wahre ist der Rede Stütze, im Wahren das All Stütze findet, darum das Wahre nennt man das Höchste." [Diese Erklärung genügte dem Âru*n*i nicht, und so fuhr denn Prajâpati weiter fort (und so auch stets im Verlauf).] 3. „Durch Busse die Götter im Anbeginn Gottheit (devatâm) erlangten, durch Busse die *R*ishi den Himmel (suvar) auffanden, durch Busse mögen wir Gegner und Feinde fortschleudern, in der Busse das All Stütze findet, darum die Busse nennt man das Höchste" — 4. „Durch Sinnebezähmung (damena) die sich Bezähmenden schütteln ab die Sünde, durch Sinnebezähmung die Brahmacârin den Himmel (suvar) erreichten, Sinnebezähmung ist für die Wesen etwas schwer zu erringendes, in der Sinnebezähmung das All Stütze findet, darum die Sinnebezähmung (dama*h*, I. B. Nomin.!) nennt man das Höchste." — 5. „Durch Ruhe (çamena) die Beruhigten selig wandeln, durch Ruhe die Muni die Himmelsregion (nâkam) erreichten, Ruhe ist für die Wesen etwas schwer zu erringendes, in der Ruhe das All Stütze findet, darum die Ruhe

(çama*h* I. B. Nomin.!) nennt man das Höchste·" — 6. „Geben ist der Opfer Bestes (varûtham = çresh*th*am), die daxi*n*â (das Opfergeschenk an die Priester), in der Welt den Geber alle Wesen bedienen, durch Geben stiessen sie die Feinde fort, durch Geben werden die Hassenden zu Freunden, im Geben das All Stütze findet, darum das Geben nennt man das Höchste." — 7. „Tugend (dharma) ist die Stütze der ganzen Welt, dem Tugendhaftesten in der Welt die Wesen sich zuwenden, durch Tugend vernichtet man die Sünde, in der Tugend das All Stütze findet, darum die Tugend (dharmam) nennt man das Höchste." — 8. „Die Zeugung (prajana*n*am) ist Stütze, wer in der Welt gut den Faden der Nachkommenschaft ausdehnt, wird seiner Schuld gegen die Pitar ledig, dies eben ist derselben Schuldbefreiung (? tad eva tasyâ an*ri**n*am), darum die Zeugung nennt man das Höchste." — 9. *) „Die (drei) Feuer sind die dreifache Wissenschaft (trayî vidyâ cf. Çatap. Br. IV, 6, 7, 1. X, 4, 1, 21. XIV, 8, 1, 2 etc.), der von den Göttern betretne Weg: der Gârhapatya nämlich ist die *R*ic, die Erde, das Rathantaram, der Anvâhâryapacana (= daxi*n*âgni) ist das Yajus, die Luft, das Vâmadevyam, der Âhavanîya ist das Sâma, die Suvarga-Welt (= Svarga), das B*r*ihat, darum die Feuer nennt man das Höchste." — 10. „Das Agnihotram (Feueropfer) Abends und früh ist der Häuser Auslösung(?)**), es ist eine gute Darbringung, ein gutes Opfer***), es ist der Beginn der Yajna sowol als der Kratu †), es ist das Licht der

*) 9—11 fehlen bei Anq.

**) g*r*ihâ*n*âm nishk*r*iti*h* | *kra*yasâdhanam (?) mûlyam, agnihotrâbhâve xudhito'gnir g*r*ihân atti (? g*r*ihân [mit Virâma] ki*m* [mit Anusvâra] Cod.) | Sây.

***) svish*t*am çobhanayâgarûpam g*r*iham, suhavam çobhanahomarûpam | devatâm uddiçya dravyatyâgo yâga*h*, tasya dravyasyâgnau praxepo homa*h* | Sây

†) yajnakratûnâm prâya*n*am prârambha*h* | agnyâdheyam agniho-

Suvargawelt (dieselbe erleuchtend): darum das Agnihotram nennet man das Höchste." — 11. „Das Opfer hält man dafür (yajna iti), denn durch das Opfer erreichten die Götter den Himmel (divam), durch das Opfer schleuderten sie die Asura fort, durch das Opfer die Hassenden zu Freunden werden, im Opfer das All Stütze findet, darum das Opfer nennet man das Höchste." — 12. „Die Einsicht (? mânasam) ist das dem Prajâpati angemessne Sühnmittel (? prâjâpatyam pavitram), durch einsichtigen Geist (mânasena manasâ) erschaut man das Gute, die einsichtigen *R*ishi erschufen sich Nachkommenschaft *), in der Einsicht das All Stütze findet, darum die Einsicht nennet man das Höchste." — 13. „Entsagung (nyâsa) so nennen die Weisen den Brahman (mascul.): Brahman (mascul.) ist der Alles durchdringende (viçva*h*), ganz unerforschte (katama*h*), das von selbst Seiende, der Prajâpati, das Jahr (samvatsara*h*, der Kreislauf der Zeit), so sagen sie. — 14. **) Das Jahr ist die Sonne

tram darçapûr*n*amâsau âgraya*n*am câturmâsyâni nirû*d*hapaçubandha*h* sautrâma*n*ir iti sapta haviryajnâ*h* | kratuçabdo yûpavat somayâgeshu rû*d*ha*h*, agnish*t*omo 'tyagnish*t*oma uktha*h* sho*d*açî vâjapeya*h* atirâtro 'ptoryâmaç ceti sapta somasa*m*sthâ*h* kratavas | teshâm prârambhakâla*h* agnihotram | Sây. Zu dieser Unterscheidung zwischen yajna und kratu s. Pâ*n*. IV, 3, 68. II, 4, 4 (schol.). Im Çatap. Br. vertritt adhvara (hie und da noch mit dem Beisatz saumya) das Wort kratu, und wird dasselbe häufig genug dem haviryajna entgegengesetzt, so I, 1, 4, 7. 2, 5, 9. 4, 1, 40 (wo in der *R*ic das Wort adhvara vom haviryajna gebraucht ist). 2, 10. 5, 2, 11. 6, 3, 19. 8, 1, 21. Dass der Unterschied zwischen beiden Worten und Arten erst allmälig so strikt geworden ist, und dass sich noch Beispiele aus der Zeit nachweisen lassen, in welcher er eben noch nicht so strikt galt, darüber habe ich schon im Vâj. S. spec. II, 48 gesprochen; ebenso ist er auch später wieder verloren gegangen, cf. schol. zu Pâ*n*. V, 1, 95.

*) mânasâ *r*ishaya*h* prajâ as*r*ijanta | d. i. durch den Willen allein, nicht durch natürliche Zeugung; oder soll man direkt „die *R*ishi erschufen sich mânasâ*h* prajâ*h*, mânasa-Söhne" konstruiren?

**) punar api samnyâsastutaye hira*n*yagarbhâvayavasya samvatsarasya

dort: der Purusha, der in der Sonne weilt, das ist der Paramesh*t*hin, der Brahman, der Âtman. — 15. *) Durch welche Strahlen die Sonne brennt, durch die regnet Parjanya: durch den Parjanya entstehen Pflanzen und Bäume: durch die Pflanzen und Bäume entstehet Nahrung, durch die Nahrung Hauche (prâ*n*â*h*, Lebensgeister), durch die Hauche Kraft, durch die Kraft Busse, durch die Busse Glauben (çraddhâ), durch den Glauben Reinheit (? medhâ, sinceritas Anq.), durch die Reinheit Intelligenz (manishâ intellectus), durch die Intelligenz Sinnen (manas, cogitatio vera Anq.), durch das Sinnen Ruhe (çânti), durch die Ruhe Denken (cittam), durch das Denken Erinnerung (sm*r*iti*m* Accus!), durch die Erinnerung Gedächtniss (? smâram), durch das Gedächtniss Wissen (vijnânam), durch das Wissen erkennt man den Âtman: deshalb der Nahrung-gebende Alles dieses **) giebt, denn aus der Nahrung entstehen die Hauche der Wesen, durch die Hauche (Lebensgeister das Sinnen (manas) und aus dem Sinnen das Wissen, aus dem Wissen die Seligkeit, welche die Quelle des brahman ist (ânando brahmayoni*h*). — 16. ***) Er nun jener Purusha ist fünffach fünfartig (? pa*n*cadhâ pa*n*câtmâ, d. i. nach Anq. annamaya, prâ*n*amaya, manomaya, vijnânamaya, ânandamaya), durch welchen Alles dies verwoben ist, Erde und Luft und Himmel, und Regionen und Zwischenregionen; er ist diese ganze Welt: er ist, was gewesen ist, und was sein soll; er ist aus Erkennensdurst bestehend (? jijnâsâk*l*ipta*h*), in der Wahrheit geboren

mâhâtmyam darçayati | Sây. sa*m*vatsaro 'sâv âdityo — denn das indische Jahr ist ein Sonnenjahr von 3(6)0 Tagen.

*) âdityâdidvârâ samvatsaram praçasya âdityama*nd*aladvâre*n*a sarvavyavahârahetutayâ praçansati | Sây. s. oben I, 268 und 455. 456.

**) annam dadant sarvâ*n*y I. B. und bei Sây. annam dadann sarvâ*n*y; ob für dada*t* sa*n*t sarvâ*n*y?

***) yathoktam sa*m*nyâsam eva stotum tena sa*m*nyâsena prâptatattvajnânam purusham praça*n*sati | Sây.

(*r*itajâ*h*), er ruht in der Materie (pr. im Reichthum, rayish*t*hâ*h*), er ist der Glaube (çraddhâ), der Wahre (satyo), Gewaltige, jenseit des Dunkels Weilende *)." — 17. „Erkennend ihn also mit Sinnen (manasâ) und Herz, weiter dem Tode nicht nahen du magst (= nicht nahen du wirst, o Âru*n*i), ein Wissender." — 18. „Deshalb Entsagung (nyâsam) nennen sie die höchste jener Bussen (Bussmittel)." — 19. **) „Am Stoff dich freuend ***), gewaltig bist du, im Hauche bist du schaffend (samdhâtâ), o Brahman! du bist's, der das All hält †), Wärme gebend bist du, bist das Feuer (calorem dans igni tu es Anq., aber der Text lautet: tejodâs tvam asi, agnir asi), Glanz gebend bist du der Sonne, Lichtgebend ††) bist du dem Monde: du bist (von mir) gefasst und gehalten, dem grossen Brahman (ich) dich (darbringe) †††). — 20. *) „Om — mit diesem Worte vereinige man

*) mahasvâ*m* tapaso varish*t*hâ I. B. || mahasvân tejasvân | tapaso varish*t*hâ, ta*m*asâ samsârakâra*n*enâjnânena viyuktatvâd u*p*arish*t*âd vartate | Sây. Ueber die eigentliche Lesart schwebt also ein Dunkel; schon oben im anuv. 11 hatten wir den Fall, dass im Text ein ganz unpassendes Wort steht, welches Sây. ohne Weiteres durch das richtige ersetzt. Es folgt: jnâtvâ, also für: -jjn.

**) sa*m*nyâsâd ûrdhvam pra*n*avenâtmani samâdhir vidheya*h*, tasmin samâdhau vighnaparihârârtham âdâv antaryâmi*n*a*h* sarvakâra*n*atvena stutim darçayati | Sây.

***) vasura*n*va*h* vaso*h* vastutattvasya ra*n*vo ra*n*itâ kathayitâ, asmadanugrahârtham upadesh*t*â'si | Sây.

†) viçvadh*r*it I. B. | viçva*m* saratîti viçvas*r*i*k* (!) sarvajagadvyâpî tvam asi, viçvadh*r*ig iti pâ*t*he viçvam dh*r*ish*n*otîti jagats*r*ish*t*yâdau pragalbha*h* | Sây. also vier (?) Lesarten: -s*r*it, -s*r*ik, -dh*r*it, -dh*r*ik!

††) dyumnodâs tvam asi | prakâçarûpadhanaprada*h* | Sây. also ein neues Thema dyumnas, oder ist dies etwa der Genitiv eines Themas dyuman?

†††) upayâmag*r*ihîto 'si, brahma*n*e tvâ mahase | es ist dies die gewöhnliche Darbringungs-Opferformel; hier scheint ein andrer Sinn damit verknüpft zu werden. Sây. bezieht upayâma auf die Erde: upayâmaçabdasya p*r*ithivîparatvam shash*t*hakâ*nd*e mantravyâkhyâne samâmnâtam.

*) anena prakâre*n*a antaryâmi*n*am stutvâ parih*r*itavighnasya sa*m*nyâ

sich mit dem Âtman." — 21. Dieses ist (etad vai Mahopanishadam) die grosse Lehre, der Götter Geheimniss *). — 22. Wer dieses also weiss, der erlangt die Majestät (mahimânam) des Brahman. — 23. Dies ist die Lehre (ity upanishat) **). —

Der 80ste und letzte Anuvâka endlich weisst nach, dass der yogin, ob auch karmahîna, doch andrerseits sarvayajnâtmaka sei und werden zu diesem Zweck die einzelnen Glieder und Verrichtungen desselben yajnângadravyatvena jyotish*t*omâvayavakriyârûpatvena ca aufgezählt (zu vgl. ist Garbha Up. §. 5).

31. Mandouk. Mâ*nd*ûkya. Ein Capitel, p. 266—70. Es ist diese Upanishad im höchsten Grade interessant, insofern wir ihre Entwicklungsgeschichte ganz genau verfolgen können und dadurch einen Maassstab für ähnliche Fälle erhalten. — Der Codex Nro. 141 der Chamberschen Sammlung enthält zwei verschiedene Schriften. Die erste (A.) auf 8 Blättern (aussen Âtharva*n*e mâ*nd*ûkyamûlakarikâ bezeichnet) enthält Gau*d*apâda's Commentar zur Mâ*nd*ûkyopanishad in vier Capiteln (prakara*n*a), deren erstes keinen Specialtitel trägt (am Schlusse steht daher die Unterschrift: iti çrîmâ*nd*ûkyopanishadgau*d*apâdavyâkhyâne prathamam prakara*n*am samâptam); das zweite da-

sina*h* samâdhim vidhatte, om ity âtmânam yunjîteti param âtmânam svarûpe*n*a citte samâdadhyât | Sây.

*) bahvya*h* upanishada*h* pratipâdakâ yasya paramâtmavâcakasya pra*n*avasya tan mahopanishadam | tac ca pra*n*avarûpam nirgunatattvapratipâdakam devânâm indrâdînâm guhyam gopyam, te hi çamadamâdyadhikârasampattirahitâya pra*n*ava*m* nopadiçanti | Sây.

**) ity evam atîtena granthena proktâ yeyam vidyâ te(!) Âru*n*aye, seyam upanishad rahasyavidyâ | Sây. Hieran schliesst nun Sâya*n*a mit Bezug auf Mîm. III, 4 eine längere Discussion über den sa*m*nyâsarûpa caturthâçrama, wobei er sich auf eine Stelle der Jâbâlopan. (Jâbâlaçrutau pratyaxavidhyupalambhât) beruft; er kommt zu dem Schlusse, dass: karmatyâgina eva brahm*a*nish*t*hâ*h*, und citirt dann zu diesem Zwecke eine Menge çrutismritivâkyâni, so aus der Bhâllaviçâkhâ (in Çloka) Vâshkalaçâkhâ (in Çloka), aus den Âtharva*n*ikâ*h* (in Çloka), aus den Ka*t*hâ*h*, den Jâbâlâ*h*, der Maitrâya*n*açâkhâ, der Samvartaçruti, der Âru*n*içruti etc.

gegen heisst vaitathya (am Schlusse die Unterschrift: iti çrîmâ*nd*-khyâne vaitathyâkhyam dvitîyam pr. s.), das dritte advaita (am Schlusse: iti çrîmâ*nd*-khyâne advaitâkhyam t*r*itîyam p. s.), das vierte alâtaçânti (am Schlusse: iti çrîmâ*nd*-khyâne alâtaçântyâkhyam caturtham p. s.). Die drei letzten Capitel bestehen nur aus Çlokâs und enthalten der Reihe nach deren 37, 48, 99: das erste Capitel dagegen ist in vier Abschnitte zertheilt, die jeder mit einer prosaischen Auseinandersetzung beginnen, auf welche dann unter Vorausschickung von: atraite çlokâ bhavanti je nach der Reihe 9, 9, 5 und 6 Çlokâs folgen. Die zweite (= B.) von selber Hand geschriebene Schrift in 141, auf 40 Blättern (, findet sich auch in 140 auf 45 Bl. und in 146 auf 87 Bl. und) ist ein Commentar Çankara's zu der ersten Schrift, doch wird diese letztere in den Unterschriften der vier Capitel hier nicht çrîmâ*n*dûkyopanishadvyâkhyâna, sondern âgamaçâstra genannt, ohne dass das Gau*d*apâda weder in den Unterschriften, noch in dem Commentare selbst irgend Erwähnung geschieht *), und nur für das erste Capitel wird in der Unterschrift desselben als Specialtitel mâ*n d*ûkyavyâkhyânam angegeben (iti çrîgovindabhagavatpûjyapâdaçishyasya paramahansaparivrâjakâcâryasya Çankarabhagavata*h* k*r*itâv âgamaçâstravivara*n*e prathamam prakara*n*am mâ*n d*ûkyavyâkhyânam **) samâptam). Vergleicht man nun den prosaischen Theil des ersten Capitels mit der Anquetilschen Uebersetzung, so ergiebt sich derselbe als der Text der Mâu*d*ûkyopanishad, und das erste Capitel sonach in der That als ein mândûkyopanishadvyâkhyânam, insofern eben die von Gau*d*apâda jedem der vier prosai-

*) Nur in 146 ist die Blattbezeichnung am Rande: Gau*d*a, also auf Gau*d*apâda zurückführend.

**) Die andern Capitel schliessen also: iti çrîgov. — k*r*itâv âg-*n*e dvitîyam (t*r*itîyam), [caturtham] prakara*n*am vaitathyâkhyam (advaitâkhyam) [alâtaçântyâkhyam] samâptam |

schen Abschnitte angefügten Çloka zu deren Erläuterung und Erklärung dienen sollen. Nun ist aber nicht nur der seltsame Umstand eingetreten, dass dieser Titel: mâ*nd*ûkyopanishadvyâkhyânam von dem ersten Capitel auch auf die andern drei übergegangen ist (wie wir dies in Chamb. 141 A. sehen), sondern es hat auch ferner das erste Capitel sogar den Titel Mân*d*û-kyopanishad selbst erhalten; so findet es sich nämlich im E. I. H. 1726 vor: und es citirt auch ferner Dvivedaga*n*ga im Commentar zum V*r*ihad Âra*n*yaka (cod. Mill. fol. 19a) die Worte: mâyâmâtram idam dvaitam advaitam paramârthata*h* — Worte, die das zweite Hemistich des achten derjenigen Çlokâs bilden, welche Gau*d*apâda als Erklärung des zweiten Abschnittes der Mâ*nd*. Up. verfasst hat, — als aus der Mâ*nd*ûkyaçruti selbst entlehnt (iti M-teç ca), so dass hierüber gar kein Zweifel obwalten kann. Ja, es ist vielleicht diese Namensübertragung sogar noch weiter gegangen, und selbst auf die drei letzten Capitel des âgamaçâstra, die mit der Mâ*nd*ûkyop. nicht das geringste zu thun haben, erstreckt worden; es scheinen mir wenigstens die Worte Colebrooke's I, 95: „the M. consists of four parts each constituting a distinct Upanishad" direkt auf das Âgamaçâstram bezogen werden zu müssen, ob auch allerdings Colebrooke Gau*d*apâda's Commentar noch ausserdem erwähnt; es frägt sich aber, ob er aus Autopsie oder auf die Auktorität seiner Pa*nd*its hin meldet. Für jene meine Vermuthung spricht theils dies, dass das zweite und das dritte Capitel des Âgamaçâstram sich wirklich (mit einigen Varianten) als zwei besondre Upanishaden in E. I. H. 1726 enthalten finden [auf die Mâ*nd*ûkyop. (= erstes prakara*n*am des âgam.) folgt die dvaitavaitathyâkhyop. (= zweites prak.), und dann das advaitâkhyam upanishadam (= drittes prak.), nur das vierte Capitel findet sich also bis jetzt noch nicht direkt als Upan. vor], theils dies, dass in Chamb. 141 Çankara's Commentar zum Âgamaçâstra nicht nur aussen, von andrer Hand, als mâ*nd*ûkyabhâshyam bezeichnet

ist, sondern es ist auch im Innern von der Hand des Schreibers auf der b-Seite jedes Blattes links oben am Rande der Titel des Werkes als mâ. u., d. i. mâ*nd*ûkya upanishad angegeben *), ebenso in Chamb. 140 als mâ. u. und von fol. 10 ab (auf fol. 11 schliesst das erste Capitel) als mâ. bhâ., d. i. mâ*nd*ûkya-bhâshya (und nur in Chamb. 146 als Gau*da*); *dagegen* aber spricht andrerseits freilich dies, dass Windischmann p. 1317 ff. und p. 1458 ff. mehrere Stellen „aus der Mâ*nd*ûkya-Up." aufführt, die sich nicht im Âgam. vorfinden, so dass er wol noch einen andern Text der Mâ*nd*.-Up., der ausser den prosaischen Theilen des ersten Capitels des Âgam. noch jene und andre Stellen enthielt, vor sich gehabt haben muss? Wenn Colebrooke I, 11 berichtet, dass der Atharvaveda in der Ma*nd*ûka-Up. erwähnt werde, so mag dies entweder wirklich auch als ein Beweis gegen meine Vermuthung gelten (da im Âgam. jene Erwähnung nicht geschieht), oder wir haben vielleicht ganz einfach Mu*nd*aka für Ma*nd*ûka zu lesen? Poley in der Uebersetzung von Colebrooke's Abhandlung lässt Ma*nd*ûka stehen, fügt aber Mu*nd*aka hinzu! — Es wäre wünschenswerth, durch Vergleichung der betreffenden Handschriften hierüber ins Klare zu kommen. In der Chamberschen Sammlung befinden sich weiter keine Handschriften der Mâ*nd*ûkyop., des Âgam. oder des Commentars dazu; wohl aber werden in dem Cataloge der Wilson'schen Sammlung in Oxford deren drei erwähnt: nr. 87 Mandukya with commentary ff. 154. nr. 484 desgl. ff. 15. nr. 94 Manduka-Up. with comm. by Çankara ff. 37. Der Umfang dieser Handschriften ist zu bedeutend verschieden, als dass sie nicht auch Verschiedenes enthalten sollten. Ist etwa 87 Çankara's Comm. zum Agamaçâstra? 94 sein Comm. zur wirklichen Upanishad, wenn

*) Gau*d*apâda's Werk selbst, das âgamaçâstram, ist an der entsprechenden Stelle stets vâ. *t*î. gezeichnet; ob etwa = mâ*nd*ûkya (v statt m?) *t*ikâ??

sie für sich, nicht als Theil des Âgam. steht? und 484 der Text des Âgam. selbst? — Roer's Ausgabe der „Mândûkya-Up." in der bibl. Ind. VIII enthält: 1, die „M.-Upanishad" selbst, identisch mit der bei Anquetil und hier übersetzten; 2, abgetrennt davon, die vier prakara*n*a des Âgamaçâstra, als „Gau*d*apâdîyâ mâ*nd*-shatkârikâ," beide mit Çankara's Commentar und Ânandajnâna's Glosse begleitend.

Uebrigens ist nicht einmal der Titel dieser Upanishad ganz sicher. Râmak*r*ish*n*atîrtha nämlich zu Vedântasâra p. 15 nennt sie p. 97: Mâ*nd*avyaçruti: und ist hier daher der Ort, über diesen Namen selbst nähere Data zu suchen. Wir treffen auf die Ma*nd*u, Mâ*nd*avya (s. ga*n*a Garga), Ma*n d*ûka, Mâ*nd*ûkâyana, Mâ*nd*ûkeya in der Literatur des *R*ik und des Yajus. Was zunächst den *Rik* betrifft, so werden im Cara*n*avyûha die Mâ*nd*ûkâyanâs (resp. Mâ*nd*ûkâs bei Râmak*r*ish*n*a E. I. H. 440 fol. 9a) als eine der fünf Çâkhâs des *R*ik angeführt; sie gehören auch in der That erst der späteren Zeit der Çâkhâ- und Recensionen-Bildungen an, nicht der früheren der Textbildung, oder wie dies bei Âçvalâyana im g*r*ihyasûtra (s. Roth zur Lit. 27) getrennt wird, der Zeit der âcârya, nicht der der *r*ishi. Wenn bei Âçval. an dieser Stelle Mâ*nd*avya und Mâ*nd*ûkeya als dgl. verehrungswürdige âcârya genannt werden, so stehen dafür an der entsprechenden Stelle des Çânkhâyanag*r*ihya die Namen Mâ*nd*u und Mâ*nd*avya, s. oben I, 389. Ueber die verschiedenen Mâ*nd*ûkeya (Pâ*n*. IV, 1, 119), deren Ansichten im Aitareya Âra*n*yaka erwähnt werden, und über den mâ*nd*ûkeyîya adhyâya ebend., siehe ebenfalls oben I, 391. Auch unter den Grammatikern des *R*ik wird ein Mâ*nd*ûkeya genannt, im Prâtiçâkhya nämlich s. bei Roth zur Lit. 65, und ist es wol möglich, dass die Mâ*nd*ûki-çixâ (bei Roth p. 55)

auf ihn als Urheber zurückgeht *). Im *Yajus* ferner, zunächst im Taittirîya, tritt uns ein *R*ishi Ma*n*d*û*ka an mehreren Stellen des Ârshâdhyâya der Cârâyan*î*ya-Schule des Kâ*t*hakam entgegen, so wie auch bei Bha*tt*a Bhâskara Miçra, der ihn als *R*ishi von Taittir. Sa*m*h. IV, 5, 2 gleich wie einen Mâ*n*d*avya als *R*ishi von T. S. IV, 5, 10, v. 3 und 4 aufführt; da indess als *R*ishi dieser beiden letzten Verse im *R*ik Kutsa gilt, so möchte das Zeugniss des Bha*tt*a Bh. M. dagegen wol nicht zu schwer wiegen (oder sollten wir etwa einen Ma*n*d*û*ka Kautsa anzunehmen haben? s. im Verlauf). Nach den im Çatap. Br. enthaltenen Nachrichten ist die Familie der Ma*n*d*u, Man*d*ûka für dessen Lehren und ihre Verbreitung von bedeutendem Einflusse gewesen. Nach Çatap. X, 6, 4, 9 lernte Mâ*n*d*avya Mâ*n*d*ûkâyani **) das Agnirahasyam von Kautsa und lehrte es an Sâ*m*jîvîputra. Nach V*r*ihad Âra*n*y. V, 5, 32 Mâ. (= VI, 5, 2 Kâ*n*va) ferner war ein Mâ*n*d*ûkîputra Schüler des Çâ*n*d*ilîputra und Lehrer eines Ma*n*d*ûkâyanîputra, der seinerseits den Jâyantîputra belehrte, und ebend. v. 30 heisst es: „tad vayam Bhâradvâjîputrâd, Bhtro Vâtsî-Mâ*n*d*avîputrâd, V-tra*h* Pârâçarîputrât", so dass danach der V-tra nur um *ein* Glied von dem Aufzählenden getrennt ist. — Auch im *Epos* werden Glieder dieser Familie genannt: so MBh. XII, 9916. 27 Mâ*n*d*avya als ein Zeitgenosse des Königs Janaka von Videha und 1598 neben einer Menge andrer epischer *R*ishi als ein Zeitgenosse des Bhîshma, was uns bei der völligen Unabhängigkeit der *R*ishi von jeglicher Zeit nicht befremden darf. — Die Geschichte eines A*n*îma*n*d*avya s. MBh.

*) ma*n*d*ûkaplutyâ beim schol. zu Pâ*n*. III, 2, 122 oder ma*n*d*ûkaplutinyâyena bei Yâjnikâdeva zu Kâtyây. II, 6, 9 heisst „durch Froschsprung," d. i. aus ziemlicher Entfernung, hat also mit den Ma*n*d*ûka nichts zu thun.

**) An der entsprechenden Stelle der Kâ*n*vaschule V*r*ih. Âr. VI, 5, 3 sind es zwei Männer, der eine heisst Mâ*n*d*avya, der andere Mâ*n*d*ûkâyani.

I, 2420 ff. 4306 ff. II, 107. — M â *n d* a v î heisst im Râmây. die Nichte des Janaka, Gattinn des Bharata.

Was nun den sich uns aus der Anquetilschen Uebersetzung und dem ersten Capitel des Âgamaçâstra ergebenden Text der M â *n d* û k y a - U p. betrifft, so kehrt derselbe vollständig (mit geringen Varianten) in der N *r* i s i *n* h a - tâpanîyopan wieder und zwar §§. 1. 2 in I, 4, 1 (wiederholt in II, 1, so wie in der Râmatâpanîyop. II, 3), und §§. 3. 4 in II, 2; es fragt sich nun, ob er vorher selbstständig bestanden hat und erst dann in die N*r*isinha-Up. aufgenommen wurde, oder ob er als ein Auszug aus dieser zu betrachten ist. Mir scheint zwar Erstres wahrscheinlicher, in sofern es eben überhaupt wahrscheinlicher ist, dass eine Schrift, die aus mehreren auf einander Bezug nehmenden und in Zusammenhang stehenden Theilen besteht, zuerst als solche bestanden hat, und dass erst später diese Theile selbst anderweitig angewendet werden; indess ist das Gegentheil davon vielleicht ebenso gut möglich. Jedenfalls dürfen wir aus Sadânanda's Angabe im Vedântas. p. 15: „dass B h â *t t* a *) seinen Satz „ajnânopahitam caitanyam âtmâ" hauptsächlich auf die Stelle: prajnânaghana evânandamaya âtmeti gegründet habe", nicht direkt schliessen, wie dies Râ*m*ak*r*ish*n*atîrtha gethan hat, dass Bhâ*tt*a sich auf die M â *n d* a y y a çruti stütze, denn ob auch jene Worte sich in dieser finden, so kann doch Bhâ*tt*a dieselben ebenso gut der N *r* i s i n h opan. entlehnt haben. (Ebenso ungewiss ist es auch bei den andern hieher gehörigen Citaten im Vedântasâra p. 6 [Comm. p. 54]. 11 [78]. 13 [87], ob sie der Mân*d*. oder ob sie der N*r*is. [s. p. 108 n.] entnommen sind.) Ueber das Zeitalter, welcher die Mân*d*ûkyop. angehört, steht demnach, zumal wir nicht einmal wissen, wer jener Bhâ*tt*a ist, nur so viel fest, dass sie vor Gau*d*apâda (dem

*) = Kumârila Bha*tt*a? oder = ein bhâ*tt*a? die b h â *t t* â *h* neben den târkikâ*h* im Comm. p. 16; cf. prasthânabh. oben I, 14.

Lehrer Govinda's), der sie kommentirt hat, und ferner vor Çankara (dem Schüler Govinda's), der wieder Gau*d*apâda's Commentar erklärt hat, bestanden haben muss.

Die Uebersetzung nun der sich nach Anquetil aus Âgam. Cap. 1 ergebenden Mâ*nd*ûkya-Up. lautet wie folgt:

§. 1. „Om" — dies ist das Unvergängliche: dieses All ist seine Erklärung *). Das Gewesene, das Seiende (bhavat: in N*r*is. bhavyam), das Zukünftige — dies alles ist das Wort om (o*m*kâra eva); und was noch Andres, über die drei Zeiten Erhabnes, es giebt, auch das ist das Wort om: denn es ist das ganze Brahman.

Dieser Âtman nun ist das Brahman: dieser Âtman aber ist vierfüssig [d. i. weilt in vier **) Zuständen]. Im Wachen ruhend, nach aussen das Erkennen richtend (bahi*h*prajna*h*), sieben Glieder ***) und neunzehn †) Mäuler habend, das die groben (sinnlichen Dinge) geniessende allgemeine (Lebens-) Feuer (sthûlabhug vaiçvânara*h*, s. Vedântas. p. 13), ist der erste Fuss (Zustand).

*) idam sarvam tasyopavyâkhyânam | Bei Anq. sind diese Worte anders aufgefasst, = „dieses Alles, was nun folgt, ist seine Erklärung."

**) kârshâpa*n*avan, na gaur iva, catushpât | Çankara hier und Ânandavana zur Ramatâp.

***) Die 5 Sinne, manas und buddhi Anq. | aber Ânandavana zählt andre 7 Glieder auf: çiras = dyaus: caxus = âdityas: mukham = agnis: prâ*n*as = vâyus: madhyam = âkâças: vastis = samudras: adhas (d. i. pâdau) = p*r*ithivî: und Çankara wieder andre: tasya vâ etasyâtmano vaiçvânarasya mûrdhaiva sutejâç caxur viçvarûpa*h* prâ*n*a*h* p*r*ithagvartmâ'tmâ sa*m*deho bahulo vastir eva rayi*h* p*r*ithivy eva pâdâv agnihotrakalpanâçeshatvenâgnir mukhatvenâhavanîya ukta ity evam saptâ*n*gâni yasya sa saptâ*n*ga*h* |

†) d. i. nach Anq. die 16 kalâ und die drei gu*n*a; als die 16 kalâ aber sind bei ihm die 5 Elemente, die 5 Sinne, die 5 Sinneswerkzeuge und das manas angegeben; s. oben I, 456. Çankara und Ânandavana aber geben andre 19 mukha an, nämlich die 5 prâ*n*a, die 5 Sinne, die 5 Sinneswerkzeuge, manas, buddhi, ahamkâra und cittam (= catvâry anta*h*kara*n*âni).

Im Traume ruhend, nach innen das Erkennen richtend, (ebenfalls) sieben Glieder und 19 Mäuler habend, der Einzelnes geniessende Lichtartige (? praviviktabhuk taijasa*h*, s. Vedântas. p. 11) ist der zweite Fuss. Wann der Schlafende nicht irgend einen Wunsch hegt, nicht irgend einen Traum schaut, das ist der tiefe Schlaf; im tiefen Schlafe ruhend, ganz in sich eingekehrt (ekîbhûta*h*) reines Erkennen und reine Wonne seiend (Vedântas. p. 15), Wonne geniessend, der Denken-als-Mund-habende Einsichtige (cetomukha*h* prâjna*h*, s. Vedântas. p. 6) ist der dritte Fuss. Dies ist der Herr des Alls (s. Vedântas. p. 6), dies ist der Allwissende, dies der innere Leiter, dies der Quell des Alls, denn er ist Ursprung und Ende der Wesen.

§. 2. Das nicht nach innen noch nach aussen noch nach Beidem das Erkennen Richtende, das nicht reines Erkennen noch erkennend noch nicht-erkennend Seiende, das Ungesehne, Unbegreifliche, Unfassbare, Merkmallose, Zeichenlose (ali*n*gam, fehlt in N*r*is.), Undenkbare, Unbeschreibbare, das die Essenz der Erkenntniss(?) von der Einheit des Âtman Seiende *), das Irrthumsfreie (? prapa*n*copaçamam), Selige *(çivam)*, Zweitlose (advaitam) nennt man den vierten (Fuss) **). Dies ist der Âtman: ihn soll man erkennen.

§. 3. Dieser Âtman nun ist adhyaxaram dasselbe, was das Wort om adhimâtram (so'yam âtmâ 'dhyaxaram omkâro 'dhyâtmam). Die Füsse (des Âtman) sind die Moren (des Wortes om)

*) ekâtmapratyayasâram | aikâtmyapratyayasâram (sic!) jâgradâdisthâneshv eko 'yam âtmety avyabhicârî ya*h* pratyayas tenâ 'nusara*n*îyam | atha vâ eka evâtmapratyaya*h* sâra*h* pramâ*n*am yasya turîyasyâdhigame tat turîyam ekâtmapratyayasâram | Çank. ekâtmyapr. in der Râmatâp. und in E. I. H. 1726 sowol bei Mâ*nd*. als bei N*r*isinh.

**) s. Vedântas. p. 6; doch ist das dortige Citat der N*r*is. Up. II, 1 entlehnt, da es, wie daselbst geschieht, zwischen çivam und advaitam noch das Wort çântam einschiebt.

und die Moren sind (dasselbe, was) die Füsse: *a*, *u*, *m* (so heissen die Moren). Der im Wachen ruhende Vaiçvânara (= der erste Fuss) ist (dasselbe, was) das *a* (s. oben p. 55 in der Atharvaçikhâ), die erste Mora, sei es vom Erlangen (*â*pter) oder vom Voranstehn (*â*dimatvâd vâ), denn es erlangt alle Wünsche und wird der Erste, wer also weiss. Der im Traume ruhende Lichtartige (der zweite Fuss) ist (dasselbe, was) das *u*, die zweite Mora, sei es von dem Vorzuge (vor dem a, *u*tkarshât) oder von dem in der Mitte Sein (zwischen a und m! *u*bhayatvâd vâ), denn der vermehrt seines Wissens Fortschritt, der ist gleich (gegen Freund und Feind), noch ist in seinem Geschlechte ein nicht-Brahmakundiger, wer also weiss. Der im tiefen Schlafe ruhende Einsichtige (der dritte Fuss) ist (dasselbe, was) das *m*, die dritte Mora, sei es vom Vernichten (*m*ites) oder vom Ende (apîter *) vâ), denn es vernichtet (minoti) dieses All (= yâthâtmyam jânâti Çank.) und wird das Ende (desselben), wer also weiss.

§. 4. Der nicht (ganz) eine Mora (, nur eine halbe Mora, umfassende Theil des Wort om) ist der vierte (Fuss), der Unbegreifliche, Irrthumsfreie, heilige (çânta*h*), Selige, Zweitlose.

Also ist das Wort om der Âtman selbst. Es durchdringt mit (seinem) âtman den (grossen) Âtman, wer also weiss.

Nachtrag zu p. 9—14. Aus einer mir von Schiefner freundlichst mitgetheilten Abschrift (nro. 8 bei Böhtlingk) der Petersburger (= P.) Kaivalyop. entnehme ich noch folgende nachträgliche Bemerkungen zu dieser: v. 4 atyâçramî, so auch A. Anquetils Uebersetzung scheint gleichfalls *da*rauf, und nicht auf a*nt*yâçramî zu beruhen. — v. 10 auch P. liest pâçam. —

*) apîtir apyaya ekîbhâva*h* | o*m*kâroccâra*n*e ante axare ekîbhûtâv ivâ 'kârokârau tathâ viçvataijasau sushuptakâle prâjne | Çank.

v. 11 stryanna. — v. 14 p*r*ithvî. — v. 20 acintyarûpa*h*. — (Zu v. 22 cf. Bhagavadg. 15, 15.) — In dem Schlussabschnitte fehlen, wie bei Anq., die Worte „vom Golddiebstahl wird er gereinigt"; es heisst daselbst ferner: k*r*ityak*r*ityât(!) pûto bh. tasmâd aviviktam(!) âçrito bhavaty atyâçrâmî etc. — Schiefner's freundlicher Güte verdanke ich ferner noch die Abschriften: 1. der Nârâya*n*opanishad (nr. 1. 2) als Theil des Atharvaçiras, s. oben p. 54. 2. der Vajrasûcî-Up. (nr. 4: es ist dies das Grundwerk für die bei Gildem. bibl. S. praef. p. VI not. erwähnte Schrift). 3. der Garu*d*op. (nr. 5: umfangreicher und auch sonst verschieden von Bergstedts Abschrift aus E. I. H. 1726). 4. der Çrîmaddattop. (nr. 6). 5. der Nirâlambop. (nr. 7). — Die beiden Petersburger Handschriften der Kâlâgnirudropan., von denen Sch. mir, meiner Bitte nach, nur den Anfang mitgetheilt hat, entsprechen zwar im Allgemeinen, die eine (nr. 3) der Bergstedtschen Abschrift von E. I. H. 1726, die andre (nr. 42) der von Stenzler der hiesigen Bibliothek geschenkten Handschrift, sind aber doch je von beiden bedeutend verschieden.

Nachtrag zu p. 87. Da wol nicht Allen, in deren Hände diese Blätter kommen mögen, mein Vâjas. Sanhitae spec. sec. (Berlin. Asher 1847) zugänglich ist, so halte ich es für zweckmässig, hier die angeführte Stelle daraus über das gegenseitige Verhältniss von Sansk*r*it und Prâk*r*it abzudrucken.

Inclino ad sententiam eorum qui proprie sic dictam Samsk*r*itabhâshâm unquam totius Âryâ*n*âm populi communem linguam (Volkssprache) fuisse negant eamque eruditis solum tribuunt. Sicuti ex veteribus Germanorum dialectis nostrum Neuhochdeutsch ortum est, communia ad universales regulas et leges redigens, discriminum vel memoriam vi analogiae delens, et contra sicuti hae dialecti ipsae paulatim degenerantes tamen saepe pleniores et vetustiores conservarunt formas, ita Vedicae dialecti quoque partim in unum flumen concurrentes ibique

ipsae pereuntes regularem formarunt samskritabhâshâm partim originali (prâkritena) suo ipsarum irregulari vigore delabentes singularum gentium idiomata remanentes simul cum his depravatae sunt. Communis ergo est et simultanea origo Samskritae linguae et Prâkritarum linguarum, non hac ex illa demum defluxerunt, immo magis naturali vinculo cum antiqua lingua cohaerentes saepe antiquiorem prae se ferunt habitum, quam illa, quae grammaticorum praeceptis orta et circumscripta regularitatis caussa veritatem analogiae sacrificavit. Prâkritae linguae nihil sunt nisi antiquae Vedici dialecti degeneratae, samskritabhâshâ (epica) nihil est nisi Vedicarum dialectorum summa, Grammaticorum opera et studio constituta et ingenio eruditorum exornata. Sic explicatur, cum id quod exceptiones, a Grammaticis „chandasi" concessae, eaedem saepe in Prâkritalinguis inveniuntur — nihil enim sunt nisi originales formae, tum id quod in Vedicis scriptis ipsis formae et voces occurrunt magis depravatae quam unquam Samskritica vox esse posset, nondum enim certae regulae euphonices, orthographiae, formationis existunt, ut quae postea demum partim ex illis ipsis elicerentur. Reperiuntur passim in Vedis omnes eaedem irregularitates, quae in Prâkritalinguis dominantur, illic linguam creans facultas recenti vigore exuberat, hic matura licentia, luxuriante lascivia et deinde senili infirmitate degenerat. Assimilatio, hiatus et cerebralium atque aspiratarum praedilectio magnas partes agunt in Vedis, non tam in iis partibus, quae Yajurvedae propriae sunt, quippe quod Yajurveda sicuti omnino a Vedica periodo ad epicam traducens seu potius epicam periodum ipse initians ita in lingua etiam seriorem et iam grammaticis regulis adaptatum prae se fert habitam, quam in vetustioribus Rigvedae formis et vocibus, quarum multae iam Aitareyakasya et Çatapathabrâhmanae tempore perdifficiles intellectu fuerunt (paroxavrittayah, cf. Roth p. 51 nighantavah). Occurrunt porro in epicis carminibus multae voces, quae ex Prâkritalinguis a maiore populi parte in usu et consuetudine habitis in Samskritabhâshâm quamvis depravatae receptae sint passim nulla passim levissima mutatione facta. Luculentum exemplum est vox Govinda *), quae ex ingeniosa Gildemeisteri coniectura nihil est nisi Gobinda ex Gopendra orta. *A. W.*

*) nämlich als nom. proprium des Krishna; neben govid s. Vâj. S. spec. II, 165 mag sonst ganz gut auch govinda bestanden haben, s. Pân. 3, 1, 138 vârt.

Die Sage von Çuna*h*çepa.

Zweiter Artikel *).

Die Form dieser Sage, welche im Aitareya Brâhma*n*a vorliegt, ist die älteste, welche bis jetzt in indischen Büchern aufgefunden ist. Es handelt sich also zuvörderst um ein richtiges Verständniss dieser mit einer für die liturgischen Bücher ungewöhnlichen Ausführlichkeit gegebenen Darstellung. Der Verfasser des Brâhma*n*a fügt derselben folgendes Schlusswort bei. „Dies ist die Erzählung von Çunahçepa, welche ausser den hundert vedischen Versen (so viel betragen die in Cap. 4 und 5 dem Çunahçepa in den Mund gelegten Vedenverse, *r*icas) auch noch andre metrische Strophen enthält (gâthâs, die 31 zur Erzählung gehörenden). Diese soll der Hotar auf goldgewirktem Teppich sitzend, dem Könige, wenn er gesalbt ist, erzählen. Ein Anderer auf eben solchem Sitze sitzend fällt begleitend ein (pratig*r*i*n*âti, ἀντιφωνεῖ). Ruhm ist Gold, er macht ihn dadurch Ruhmes theilhaftig (dass er auf goldenem Sitze sitzt). Om lautet die einfallende Begleitung zu den Vedenversen, Ja zu den übrigen Strophen; denn Om ist göttliche, Ja menschliche (Bestätigung), und so befreit er ihn von Verfehlungen gegen Götter und Menschen. Darum mag ein siegreicher König auch ohne, dass er gerade opfert, diese Erzählung sich aufsagen lassen, damit keine Spur von Sünde in ihm zurückbleibe. Dem Erzähler gebe der König tausend Kühe, hundert dem Begleitenden. Auch die beiden Sitze und ein Maulthierbespannter Wagen mit Silber verziert gehören dem Hotar. Auch wer Nachkommenschaft wünscht lasse sich das erzählen, und er wird Söhne erhalten." **)

*) Den ersten Artikel s. Bd. I. S. 457 flgd.

**) Der Anfang dieser Brâhmana-Stelle ist bei Sâya*n*a ausgehoben I. S. 242 Z. 6 u. s. w. in Müller's Ausgabe; dort sind aber Z. 7

Es erscheint zwar für den ersten Blick auffallend, dass die feierliche Erzählung der Geschichte Çuna*h*çepa's, nach einer im indischen wie im griechischen Alterthum häufig geübten Sitte dichterischer Vorträge bei Festen, gerade das Opfer der Königsweihe verherrlichen soll *). Von dieser ist ja im Grunde nur beiläufig die Rede, indem Çuna*h*çepa bei einem solchen Feste am Altare bluten soll. Indessen mag bei dieser Anordnung zugleich der Hintergedanke priesterlicher Politik gewaltet haben, dem Fürsten eben am Tage der höchsten Ehren, die er aus den Händen des Priesters empfing, zugleich ein Beispiel der den Befehl eines Fürsten und eines Gottes sogar überwindenden geistlichen Macht nahe zu legen.

Sehen wir nun auf die Form und den wirklichen Inhalt jener Erzählung, so kann es rücksichtlich der ersteren kaum zweifelhaft sein, dass sie nicht aus einem Gusse ist. Sie schliesst sich an eine ältere metrisch abgefasste Darstellung an, welcher sie die Strophen, wenigstens die 17. bis 31., entnimmt. Und auch diesem älteren Liede von Çuna*h*çepa, dergleichen in grosser Zahl den Epopöen vorangegangen sein müssen, werden wir, ganz abgesehen von seinem sonstigen Gehalte, schon wegen des über die Çûdrâs Gesagten ein bedeutendes Alter nicht beilegen können (v. 18. 20). Ferner ist deutlich, dass der Erzähler im Aitareya Brâhma*n*a nicht nur — was ja aus seinem ganzen Buche hervorgeht — die Lieder des Rigveda in ihrer auf uns gekommenen Ordnung und begleitet von den Traditionen über deren Verfasser und Veranlassungen, wie sie im Index zum Rigveda kurz und einfach, in der B*r*ihaddevatâ ausführlich und geschmückt

hinter âcash*t*e die Worte hira*n*yakaçipâv âsîna âcash*t*e einzuschieben; und im Citate aus den Çrauta-Sûtren Âçvalâyana's ist zu verbessern Z. 5 pûtrâmâtyapariv*r*itâya.

*) Lassen Ind. Alt. I. 482.

erzählt werden, in irgend einer Form kannte, sondern seine Erzählung gehört sogar einem wesentlichen Theile nach selbst zu diesen die Lieder commentirenden Geschichtchen. Sondern wir aber auch diese dem gelehrten Liturgiker angehörenden Ausführungen ab, so bleibt dennoch eine selbständige augenscheinlich beziehungsreiche Sage zurück, welche sich in folgende Züge zusammendrängen lässt.

Ein Fürst aus dem berühmten Hause Ixvâku's, Hariçcandra der Sohn des Vedhas, soll den lange ersehnten Sohn Rohita dem Gotte zum Opfer bringen, denn er hatte sich im Uebermaasse des Wunsches sogar zu dem widersinnigen Gelübde dieser Entsagung verstanden. Hatte während der Kindheit des Sohnes der Vater gegen die göttliche Mahnung an das Gelobte Ausflüchte gesucht, so entzieht sich der selbständig gewordene Sohn dem Opfer durch die Flucht, ungeachtet der über den wortbrüchigen Vater einbrechenden göttlichen Strafe. Sein Entschluss heimzukehren wird immer wieder rückgängig gemacht durch einen Brahmanen, unter dessen Gestalt Indra sich verbirgt. Endlich findet sich die Auskunft, dass er dem dürftigen Ajigarta, einem Sohne Suyavasa's aus dem brahmanischen Geschlechte der Angiras, seinen Sohn Çuna*h*çepa abkauft, damit er an seiner Statt beim Opfer der Königsweihe geschlachtet werde. Kein Priester aber will sich finden, der das unnatürliche Opfer vollziehe, so nimmt denn der eigene Vater doppelten und dreifachen Sündenlohn. Çuna*h*çepa sucht, wie kein anderer Ausweg mehr bleibt, Hülfe bei den Göttern durch Gebet. Da fallen seine Fesseln und zum Zeichen, dass selbst Varu*n*a, dem das Opfer gelobt war, befriedigt sei, wird die auf Hariçcandra lastende Strafe der Wassersucht weggenommen. Çuna*h*çepa aber, kaum noch ein unglückliches Schlachtopfer, tritt nun selbst in die Reihe der Priester und weiss das übrige Opfer sogar in neuer Form darzubrin-

gen. Er begiebt sich unter den Schutz Viçvâmitra's, wird von ihm als Sohn adoptirt und führt fortan statt seines niedrigen Namens „Hundsschwanz" die heilige Benennung „Gottgegeben." Der Widerspruch des Vaters und der eigenen Söhne Viçvâmitra's vermögen das neue Verhältniss nicht rückgängig zu machen, und er ist von nun an eine Zierde des Geschlechtes Viçvâmitra's.

Als Mittelpunkt der Sage in dieser Form erscheint offenbar die Rettung Çuna*h*çepa's vom Opfertode, ihre nächste Beziehung ist also die religiös-sittliche, gerichtet gegen den Gräuel des Menschenopfers. So mag denn diese Legende, die einzige indische der Art, für das brahmanische Volk dieselbe Bedeutung gehabt haben, wie die Sage von Iphigenia oder von Phrixos für die Hellenen, die von Abraham und Isaak für das hebräische Alterthum. Der Aehnlichkeiten in einzelnen Zügen liessen sich manche namhaft machen; es möge genügen darauf hinzuweisen, dass die indische Erzählung für den dem Tode entzogenen Menschen keinen Ersatz auf dem Altare selbst eintreten lässt: die Bitte um Gnade genügt um das Gräuliche schlechthin aufzuheben.

Daneben aber scheint ein ganz besonderer geschichtlicher Zug in die Sage hineinzulaufen durch die Rolle, welche Viçvâmitra spielt. Er ist es, der sich des unschuldig Verfolgten kräftig annimmt gegen den Vater, der ihn zurückfordert und als Brahmane das Ansehen dieses Standes geniesst. Ja er scheut sich nicht, einen Theil seiner Söhne zu verfluchen, weil sie den neuen ihm von den Göttern geschenkten Sohn neidisch zurückweisen.

Sind aber diese für die Erzählung des Brâhma*n*a schwerlich zu bestreitenden Grundzüge auch wirklich die ursprüngliche Grundlage der Sage? Schliesst sich dieselbe an eine Thatsache der Vorzeit an, laut welcher Çuna*h*çepa durch Gnade der Götter

und Zwischenkunft des mächtigen Viçvâmitra vom Tode vor dem Altare errettet worden wäre?

Darauf sollen die beiden vedischen Texte antworten, in welchen des Çuna*h*çepa gedacht wird. I, 6, 1, 11: „Um das bitte ich in andächtigem Preis, das wünscht sich der Opferer mit seinen Gaben: Varu*n*a hör' uns ohne Zorn, Weitherrscher nimm uns nicht das Leben! 12. Das sagt man mir Tag und Nacht *), das verkündet mir meines eigenen Herzens Einsicht: der, den der ergriffene Çuna*h*çepa rief, König Varu*n*a soll auch uns befreien. 13. Es rief ja der ergriffene an drei Pflöcke gefesselte Çuna*h*çepa nach dem Aditya, dass König Varu*n*a ihn losmache, der weise Unverletzliche seine Bande löse." Die andere Stelle lautet V, 1, 2, 7 (s. oben I, 462): „Den gebundenen Çuna*h*çepa hast von tausend Pfosten du losgemacht, denn er flehte zu dir; so löse auch unsere Bande, o Agni, kundiger Opferer hieher dich setzend!"

Weitere Angaben über Çuna*h*çepa enthalten die Lieder des Rigveda nicht. Sehen wir die vorliegenden an ohne Voreingenommenheit durch die spätere Legende, so werden wir eingestehen müssen, dass sie nichts enthalten, das auf Fesselung Çuna*h*çepa's vor dem Altare und zum Zwecke des Geschlachtetwerdens im Opfer deutete. Man müsste denn das in der zweiten Stelle zur Bezeichnung des Pfostens gebrauchte Wort (yûpa) auf den Opferpfeiler beschränken wollen, wozu kein Recht vorliegt, da es jeden hemmenden Pflock (yup) bedeuten kann. Dem widersprächen aber schon die drei Pflöcke im ersten Citate (eigentlich „Baumstrünke" dru-pada), weil beim Thieropfer stets nur eines einzigen gedacht wird. Müssen wir also von diesem Zweck der Fesselung absehen, so können wir bei der einfachen Auffas-

*) VII, 5, 16, 3. „Einstimmig sagen mir die Weisen: Varu*n*a dort zürnt dir."

sung stehen bleiben, dass Çuna*h*çepa von Feinden an drei Pflöcke gekettet sei mit dem Leibe und den ausgestreckten Armen, bis die ihm zugedachte Marter oder Strafe vollzogen wird. So wird Prometheus an einen Pfeiler (κίων) gefesselt, damit er dem Adler nicht entrinne.

Von der scheinbaren Unlöslichkeit dieser Bande nehmen die beiden Dichter ihr Bild. Varuna — oder nach der anderen Anrufung Agni — die solche Ketten zu brechen wussten, sollen auch die Bande wegnehmen, die den Sänger oder seine Schutzbefohlenen drücken. Die Bande und Stricke aber, die Varuna anlegt oder abnimmt sind, wie der Veda reichlich zeigt — Krankheit und Tod. Wenn der zweite Dichter sogar von tausend Pfosten spricht, so zeigt er, dass auch für ihn schon die Erzählung von der Rettung Çuna*h*çepa's eine der Ausschmückung zugängliche Sage war. Dass auch die von der Tradition und demgemäss auch von unserem Bråhma*n*a dem Çuna*h*çepa in den Mund gelegten Lieder, nicht nur keine Spur von einer solchen Lage enthalten, wie schon Rosen bemerkt hat, sondern vielmehr unmöglich damit vereinigt werden können — das hat für denjenigen nichts Ueberraschendes, der eine nähere Bekanntschaft mit diesen Lieder-erklärenden Geschichtchen gemacht hat.

Es steht also für mich fest, dass die Vedalieder eine alte Sage von wunderbarer Lebensrettung des gefangenen und schon gebundenen Çuna*h*çepa kennen, dass sie aber nichts wissen von einer beabsichtigten Opferung desselben noch von einer Theilnahme Viçvâmitra's an seiner Rettung, durch welche er in ganz neue Lebensverhältnisse gezogen wird; dass sie nichts wissen gerade von den beiden Zügen, welche zusammen den Kern der späteren Çuna*h*çepasage bilden. Ich muss also weiter schliessen, dass ihre Umbildung in diese Form, das Anwachsen jenes didaktischen und dieses angeblich geschichtlichen Zuges erst in nach-

vedischer Zeit aber immer noch vor der Abfassung des Brâhmana statt gefunden habe, in den an Sagenbildungen überall so reichen Jahrhunderten der Umwälzungen und Kämpfe, welche den Uebergang bilden von den Zuständen patriarchalischer Sitte und kleiner Stammgenossenschaften zu grösseren Volkskörpern und weiteren abgeklärten staatlichen Verhältnissen. Die Sammlung des Rigveda fällt früher, vielleicht beträchtlich früher als die Abfassung des Brâhmana; zugleich mit jener Sammlung findet eine Feststellung der Tradition über die Verfasser der Lieder statt; denn ihre Anordnung ruht ja eben auf jener Ueberlieferung. Damals schon kann die Sage in ihren wesentlichen Theilen vorhanden gewesen sein und Anlass gegeben haben, dass man den Çunahçepa als Verfasser einer Reihe von Liedern an verschiedene Götter aufstellte, welche nunmehr den sechsten Anuvâka des ersten Buches bilden.

Kann sonach ein wirklich geschichtlicher Gehalt der ausgebildeten Form unserer Sage, wie sie am frühesten in dem vom Brâhmana benutzten Liede und für uns vollständig erst in dem Brâhmana selbst auftritt, nicht zugestanden werden, so liegt doch in ihr ein so reicher und wichtiger Stoff, dass es der Mühe wohl lohnen mag seiner Entwicklung in der Folgezeit nachzugehen.

Auffallend bleibt, dass in der grossen Vorrathskammer indischer Sage, im Mahâbhârata von Çunahçepa nicht die Rede ist; dagegen bieten das Râmâyana, Harivança, mehrere Purânen und die Manugesetze theils Erwähnungen theils ausführliche Darstellungen. Wer es aber versuchen wollte die Widersprüche dieser Berichte wegzudeuten und einen einzigen Faden durch diesen verschlungenen Knoten zu verfolgen, der wagt sich an Unmögliches; denn er verkennt die Natur dieser Sagenbücher, wenn er in ihnen geschichtliche Gewissenhaftigkeit sucht.

Von der Darstellung, welche wir als die älteste schriftlich

gefasste kennen gelernt haben, weicht am weitesten ab die Erzählung des Râmâyana, I, 63. 64. G. Hier fällt die Erzählung von Hariçcandra und seinem Sohne ganz weg und die handelnden Personen sind andere. Ambarîsha will ein Menschenopfer bringen, aber Indra raubt das Schlachtopfer vom Altare weg. Viçvâmitra dringt auf raschen Ersatz und so kauft Ambarîsha dem Brahmanen *R*icîka den mittleren seiner drei Söhne Çuna*h*çepa ab. Dieser wendet sich flehend an Viçvâmitra, von welchem er eine Anrufung an Indra erhält, in deren Folge er frei und von Indra reich beglückt wird, während Viçvâmitra seine widerspenstigen Söhne „Madhusyanda und die andern" verflucht. Wie schon die Namensform Madhusyanda eine Entstellung ist, so ist es auch eine Nachlässigkeit dieser Darstellung, gerade ihn unter den Verfluchten und an ihrer Spitze sein zu lassen, da er ja nach der Ueberlieferung Dichter vedischer Lieder und überall unter den würdigen Söhnen des Weisen aufgeführt ist. Die Scene der Handlung ist der Pilgerort Pushkara (Lassen, Alt. Ind. I, 587).

*R*icîka der Vater Çuna*h*çepa's wird im Ramâyana (63, 17) jedoch ohne nähere Angabe seiner Genealogie den Nachkommen Kaçyapa's zugezählt, während er im Mahâbhârata und sofort in den späteren Büchern übereinstimmend als Bhriguide erscheint, und als ein ausgezeichneter Brâhmana dadurch bezeichnet wird, dass von einem Könige der Çâlver, im Nordwesten Indiens, gerühmt wird, er habe dem *R*icîka sein Reich übergeben (XIII, v. 6267). Merkwürdig ist er in der Sagengeschichte dadurch, dass durch ihn eine Vereinigung des Stammes der Bh*r*igu mit demjenigen Jahnu's und Kuçika's zu Stande kommt, indem er Satyavatî des Gâdhi — so lautet der Name in der Folge entstellt — einziges Kind zum Weibe nimmt. Der erlöschende männliche Stamm wird aber wieder aufgefrischt, indem auf

ausserordentliche Weise Satyavatî den berühmten Jamadagni, Gâdhi's Weib den Viçvâmitra gleichzeitig zur Welt bringen (MBh. XIII, v. 200 flgd.).

So erzählen denn im Wesentlichen auch der Harivа*n*ça, das Vish*n*u und Bhâgavata Purâ*n*a. *R*icîka rückt in der Mitte des Schauplatzes und Çuna*h*çepa wird zu einem fast unwesentlichen Mitspieler, daher er auch im Harivança ganz willkürlich sogar zu einem Sohne Jamadagni's, also zum Enkel *R*icîka's gemacht wird. Ich zweifle aber kaum, dass die ganze Sage von *R*içîka's Verbindung mit dem Kuçika-Geschlechte keinen andern Boden hat, als eben die ältere Erzählung vom Uebergange des Çuna*h*çepa in jenes Geschlecht, dass also Uebertragung vom Sohne auf den Vater statt findet.

Wir sehen also, dass diejenige Version, welche am frühesten das Râmâya*n*a gibt, im Wesentlichen die später gangbare geworden ist, während die des Brâhma*n*a nur im Gesetzbuche Manu's (10, 105) gekannt ist, das den Ajîgarta zu seinem Vater macht. Das Bhâgavata erzählt unselbständig, häufig wörtlich dem Brâhma*n*a nach, wie es auch in anderen Sagen, z. B. in der von Purûravas und Urvaçî sich an ältere Texte hält. Es zeigt also wohl eine nach anderer Seite hin schätzbare Gelehrsamkeit, kann aber nicht für einen besonderen Zeugen gelten, und steht insofern selbst unter dem Einflusse der anderen Auffassung, als es den Ajîgarta zu einem Abkömmlinge Bh*r*igu's macht.

Aus dem bisher Erörterten glaube ich nun folgende Ergebnisse ziehen zu können:

1. Die älteste Çuna*h*çepasage weiss nur von wunderbarer Errettung desselben aus Todesgefahr durch göttliche Hülfe.
2. Diese erweitert sich in der Folge zu einer Erzählung von drohendem Opfertode des Ç. und dessen Rettung durch Viçvâmitra.

3. Diese Opfersage geht in zwei wesentlich verschiedene Versionen auseinander, für uns in der ältesten Form vertreten durch das Aitareya Brâhma*n*a und das Râmâyana.
4. Die letztere wird in der Folge die herrschende; ihr eigentlicher Mittelpunkt ist aber nicht mehr jene Rettung, sondern die Einverleibung Çuna*h*çepa's oder mit einer Verwechslung der Personen *R*icika's in das Geschlecht der Kuçika. Sie wird also am Ende eine Stammsage des Viçvâmitra-Geschlechtes.

Es wird also keine geschichtliche, vielleicht nicht einmal eine genealogische Ausbeute hier zu gewinnen sein. Dagegen nimmt sie eine wesentliche Stelle in dem Kreise der Erzählungen ein, in welchen die priesterliche Literatur ihre Vorstellungen von dem Charakter und der Wirksamkeit Viçvâmitra's niederlegte. Unter diesen soll hier nur die Sage von Triçanku erwähnt werden, da sie in einem eigenthümlichen Verhältnisse zur Çuna*h*çepa-Sage zu stehen scheint.

Was von Triçanku im Râmâya*n*a erzählt wird, ist kurz Folgendes. Er ist König in Ayodhyâ, und verlangt von seinem Priester Vasish*t*ha, in der Folge von dessen Söhnen, lebendig in den Himmel erhoben zu werden, ärntet aber dafür den Fluch, dass er Ca*nd*âla werden solle. Viçvâmitra aber willfahrt ihm und er steigt vor den Augen der Versammelten gegen Himmel. Die Götter stürzen ihn zurück und er bleibt durch Viçvâmitra's Wort in weiterem Fall gehemmt in der Luft schweben, den Kopf gegen die Erde gekehrt, und herrscht über einen neuen Gestirnhimmel, den für ihn Viçvâmitra in der südlichen Hälfte des Firmamentes erschafft.

Ganz Anderes weiss dagegen der Harivança zu berichten (Cap. 12. 13) *). Triçanku heisst eigentlich Satyavrata, ist Sohn

*) Aehnlich erzählt Vish*n*u P. 371 und andere dort von Wilson benannte Quellen.

Trayyaruna's, Enkel Tridhanvan's. Er wird von seinem Vater wegen einer Entführungsgeschichte verstossen und muss in der Nähe der Auswürflinge, also in Wäldern und Oeden leben. Da geschieht es, dass das Weib des Viçvâmitra aus Armuth „den mittleren ihrer leiblichen Söhne an einem Stricke (gale) gebunden um hundert Rinder zu verkaufen sucht." *) Triçanku kauft und befreit ihn und er ist nachmals der weise Gâlava; überhaupt nimmt er sich der Familie Viçvâmitra's an. Als aber einst die Jagd nicht mehr ergiebig war, tödtet er Vasishtha's Kuh, um jene zu ernähren. Viçvâmitra selbst kommt endlich von seinen Bussübungen zurück und erfüllt zur Belohnung Triçanku's Wunsch bei Leibesleben in den Himmel erhoben zu werden. Triçanku's Sohn ist der fehlerlose Hariçcandra, der das Opfer der Königsweihe darbrachte und Allkönig heisst. Dessen Sohn ist der starke Rohita, der Rohitapura baute und nach kräftiger Regierung der irdischen Dinge müde den Brahmanen seine Stadt schenkte (v. 756). **)

Liegt hier nicht eine ganz eigenthümliche Zerstückelung und Verdrehung der Çunahçepasage vor? Triçanku muss in die Einsamkeit fliehen wie Rohita, er kauft den mittleren von drei Brüdern um hundert Rinder, wie Rohita. Hariçcandra und Rohita, die wir in einer Version der Çunahçepasage gefunden haben, sind sein Sohn und Enkel. Er selbst, eigentlich Satyavrata „treu, fromm," führt den Beinamen „der Mann der drei Pfähle ***)", wie Çunahçepa an drei Pflöcke gefesselt ist; während Çunah-

*) So muss wohl die Stelle v. 726 verstanden werden; nach meinem Gefühle kann madhyamam hier nicht „um die Mitte des Leibes" bedeuten.

**) Hier wie an vielen Stellen ist Langlois's Uebersetzung fehlerhaft. Er hält die Dvijâs für Xattriyâs.

***) Die im Harivança gegebene Etymologie „der dreifache Sünder" ist vom Erzähler gemacht; sie findet sich auch in Purânen.

çepa ursprünglich einen niederen Namen führend den höheren des Gottgegebenen dafür eintauscht. Endlich, als wollte die Sage an der Dreiheit im Namen nicht satt werden, giebt sie ihm Trayyaru*n*a zum Vater, Tridhanvan zum Grossvater, und das Bhâgavata noch deutlicher zur Erklärung des Triçanku nennt den Vater Tribandhana.

Schwerlich sind so viele Anklänge für rein zufällig zu halten. Aber welche gründliche Zerstörung hat die alte Sage durchgemacht um auf diese Weise aus zerrissenen Gliedern wieder an verkehrten Enden zusammengestückt zu werden!

Als eine wahrscheinlich zu dieser Sage gehörige, aber ebenfalls wieder missverständliche Notiz möge hier die Stelle im Bhâgavata IX, 7, 6 erwähnt werden: „Von Triçanku stammte Hariçcandra, wegen dessen Vasish*t*ha und Viçvâmitra in Vögel verwandelt viele Jahre lang sich bekämpften." Das Purâ*n*a selbst erzählt an jenem Orte nichts von dem Kampfe. Uebrigens verdient näher untersucht zu werden, was die neuesten Jahrhunderte noch über Hariçcandra fabeln (Roberts illustrations, nach Schlottmann, Hiob S. 18) und müsste die kurze Aeusserung des Bhâgavata auf diese Historie bezogen werden, wenn sie bis zur Zeit des Purâ*n*a zurückreicht. (Wilson zu Vish*n*. P. 372.)

R. Roth.



R. Friederich's Untersuchungen über die Kawisprache und über die Sanskrit- und Kawiliteratur auf der Insel Bali.

Als das Gouvernement von Niederländisch Indien 1846 eine Expedition gegen den Sultan von Baliling ausschickte, ward derselben auf Betrieb der Batavischen Gesellschaft für Kunst und Wissenschaft, insbesondere ihres Präsidenten, des unermüdlichen van Hoëvell, in Herrn R. Friederich ein Gelehrter beigegeben, welcher sich mit dem Sanskrit beschäftigt *) und dessen Kenntniss schon bei dem Studium der alten Sprachen Java's mit Erfolg angewendet hatte; er verweilte einige Zeit (for some time) in Bali, mit Ausdauer und Erfolg seine Untersuchungen verfolgend, Manuscripte sammelnd, die bestehende Religion erforschend, und sich des Beistandes der Priester in seinen philologischen Studien bedienend. Die Resultate seiner Forschungen legte er vorläufig in einem allgemeinen Bericht in den Verhandlungen der Batavischen Gesellschaft nieder, dessen *erster* Theil gleichzeitig in einer englischen Uebersetzung in dem von Logan in Singapore herausgegebenen Journal of the Indian Archipelago 1849 p. 119—137. 236—250 erschien; die ersteren sind mir nicht zugänglich, ich halte mich daher an das letztere, aus dem zugleich, so wie aus den Berichten in der Tijdschrift Jahrg. 8 (1846), 3, 223—43. 4, 205—16, die obigen Notizen entlehnt sind.

*) s. seinen Angriff auf die Sanskritkenntnisse des Prof. Roorda van Eijsinga in der von van Hoëvell herausgegebenen Tijdschrift voor Nederlandsch Indië, Jahrg. 8 (1846), 2, 135—143. Fr. hat in Bonn und Berlin studirt und war vor der Expedition Bibliothek-Assistent bei der Batavischen Gesellschaft (8, 3, 230). Logan nennt ihn seltsamer Weise immer Freidrich.

Der Bericht trägt den Titel: a preliminary account of the island of Bali, wir haben also jedenfalls noch umfassendere Untersuchungen, hoffentlich Textausgaben zu erwarten; er ist in drei Theile getheilt: 1. Sprache und Literatur, 2. Religion, Cultus und Leichenverbrennung, 3. Kasten und königliche Geschlechter; daran soll sich eine kurze Beschreibung des Bali-Kalenders und als Illustration eines lithographirten Manuscripts V*r*ittasa*m*caya (Wretta Santyaya) eine Aufzählung der Kavi-Metra schliessen.

Zunächst liegt, wie bemerkt, nur der erste Theil dieses Berichtes vor, der über die Sprache und Literatur auf Bali *) handelt.

Wir haben auf Bali zwei Volkssprachen und zwei Schriftsprachen zu unterscheiden, nämlich erstens die mit dem Malaischen und Sudanischen, so wie überhaupt mit allen den polynesischen Sprachen östlich von Java stammverwandte Sprache der Ureinwohner, zweitens das von den vor circa 400 Jahren durch den Islam aus Java vertriebenen Hindu mitgebrachte (von dem jetzigen Javanischen übrigens sehr verschiedene) Javanische, deren Volkssprache, drittens des Kavi, viertens des Sanskrit, welche beiden Schriftsprachen dieselben ebenfalls von Java mitbrachten. Das gegenseitige Verhältniss dieser letztern drei Sprachen erklärt Friederich also.

Die Hindu, und resp. besonders die Brahmanen, welche in Java einwanderten, brachten das Sanskrit in ihren heiligen Schriften mit sich, redeten aber wol einen Prâk*r*itdialekt. *Für* diesen letztern Umstand spricht die Zeit ihrer Ankunft, welche

*) Der Name Bali geht auf balin, stark, kräftig, Held, zurück. -- Nach einer gütigen Mittheilung des Herrn Prof. Meinicke in Prenzlau findet sich im Jahrg. 1849 der Tijdschrift (p. 318—37) eine Abhandlung von Fr. über den Gottesdienst von Bali, in welchem er nach einer Einleitung über die Priester, Tempel und Opfer handelt, und dann

man frühestens 500 p. Chr. zu setzen hat *), eine Zeit, wo: the Sanskrit **) had been at least 800 years a dead language in India, *dagegen* dies, dass wir kein einziges Prâkritwort in den Polynesischen Sprachen, und keins der Prâkritcharakteristica, weder Assimilationen, noch Contractionen oder Elisionen in den Indischen Worten des Kavi vorfinden ***). Wenn also auch die indischen Einwandrer auf Java Prâkrit sprachen, wie wir aus der Zeit ihrer Ankunft schliessen müssen, so scheinen sie doch ihre Sprache aufgegeben und den Landesdialekt, das Javanische, angenommen zu haben, sei es nun, weil sie an Zahl zu gering,

eine Schilderung der Gottheiten des Volks entwirft, nach Zeichnungen derselben, die ihm ein Balinese gemacht hatte und die er auch mittheilt.

*) weshalb? ist zwar nicht angegeben, doch scheint auch mir ein grofser Theil der im Verlauf sich ergebenden Sanskritliteratur unmöglich einer früheren Periode angehören zu können, resp. auch zum Theil einer bedeutend späteren Periode angehören zu müssen, da wir ja jedenfalls wol mehrfach frischen Zuzug von Indien her anzunehmen haben. — Humboldts Ansicht ist bekanntlich gewaltig verschieden.

**) d. i. die allgemeine Indo-ârische Volkssprache. Es ist dies wieder das bisher beliebte (s. p. 87) Verwechseln des *Sanskrit* mit der *Indo-ârischen* Muttersprache. Das, was man Sanskrit nennt, d. i. die Sprache der epischen Literatur, ist nie eine lebende, d. i. allgemeine Volkssprache gewesen und ist es ferner als Sanskrit grade erst seit etwa 300 a. Chr. *nachzuweisen*, insofern die Entwickelung eines Sanskrit nur gleichzeitig mit, resp. in Folge von, der von Prâkritsprachen statt finden konnte, und wir diese auf Inschriften nur etwa bis ins 3te Jahrh. vor Christi zurück verfolgen können: s. oben p. 110. 111.

***) Die Contractionen in Sanskritworten, die sich auf Java und Bali (aber nicht in guten Msptn) finden, wie die Verwandlung von va zu o, ya zu e, ra zu ri, v zu b, die Vermischung von u und o, i und e, die Auslassung *) eines initialen a (nugraha), die Verwandlung von pra in par, per, which have not originated in an Indian mode (!?), sind nach Fr.'s Ansicht erst in Java entstanden. Siehe übrigens Humboldt I, 44 ff.

*) batâra, angeblich für avatâra, gehört nicht hieher; Fr. bringt es in der Tijdschrift wol mit Recht mit bhattâra zusammen.

oder weil sie zum Theil Buddhisten waren, welche letzteren ja überall, wohin sie gekommen sind, die Sitten und Sprachen der bekehrten Völker angenommen haben. Die brahmanischen Ansiedler wären dadurch zu Gleichem gezwungen worden, um nicht das Volk, das sie ihrem Gottesdienst und ihren Einrichtungen unterwerfen wollten, zu reizen und dadurch den Buddhisten vollen Spielraum zu lassen. Wir finden nämlich in der That noch jetzt Buddhisten und Brahmanen auf Bali friedlich neben einander lebend und muss dies wol auch in Java, wo sie beiderseitig herstammen, schon der Fall gewesen sein *). Die Beibehaltung der eignen Prâkritsprache, resp. deren Einführung, war also der Buddhisten wegen nicht ausführbar, die Nothwendigkeit aber war da, die Landessprache zu vermehren, um in den für das Volk geschriebenen Traktaten die auf Cultus und Wissenschaft bezüglichen Worte, für die sich in jener keine Adaequata vorfanden, auszudrücken. So ward das Volk an eine Zahl Sanskritwörter **) gewöhnt, die ihre religiösen Lehrer gebrauchten, und durch allmälig immer mehr vergrösserte Einführung von dgl. Worten bildete sich eine bestimmte Sprache, die ausschliesslich der Belehrung und Schrift gewidmet war — das Kavi ***).

*) Dies beweist nur freilich nicht, dass sie auch gleichzeitig nach Java gekommen sind; im Gegentheil sind vielleicht die Brahmanen später gekommen, und von den Buddhisten, die ja bekanntlich sehr tolerant sind, freundlich aufgenommen worden, das Gegentheil würde wol schwerlich der Fall gewesen sein.

**) Aber warum nicht, wenn die einwandernden Priester Prâkrit redeten, auch Prâkritwörter? sollten sie so subtil und genau gewesen sein bei ihren Vorträgen, stets nur Sanskritwörter einzumischen, blos deshalb, weil ihre eignen heilgen Schriften in Sanskrit geschrieben waren?

***) Der Name bedeutet bekanntlich „poetical language"; alle Kaviwerke sind in gemessener Sprache, keines in Prosa. — Mit der Bedeutung von kavi, von welcher ich oben p. 89, 90 gesprochen, steht natürlich dieser Name, wie ich wol nicht erst zu bemerken brauche,

Diese Sprache konnte nicht die Biegungen des Sanskrit annehmen, denn theils hätte man das Volk mit der Sanskritgrammatik vertraut machen müssen — und das wäre doch den Javanesen viel zugemuthet gewesen — theils hätte dies auch gar nicht im Interesse der Priester gelegen, deren heilige Schriften so, in ihrem reinen Sanskrit, dem Volke unverständlich blieben. Wenn nun übrigens die Buddhisten das Kavi ohne Einmischung von Prâk*r*itworten bildeten, so ist dies wol ein Beweis dafür, dass auch ihre heiligen Schriften, wie die der Brahmanen, in Sanskrit abgefasst waren *), wie dies in China, Nepal und Tibet der Fall ist, während sie in Ceylon und Hinterindien in Pali abgefasst sind **).

Diese neugebildete Sprache nun, das Kavi, war hauptsächlich für die Convertiten des Volkes bestimmt; während die Priester in Sanskrit die heiligen Bücher bewahrten, deren Inhalt sie geheim zu halten wünschten, wurden alle jene Werke, durch welche sie dem Volke die religiösen und mythologischen Ideen mittheilen wollten, in das Kavi übertragen. So ward dies letz-

in keiner direkten Verbindung. Genau in dem Sinne von priesterlichem Lehrgedicht wird kâvya übrigens auch im Sanskrit gebraucht, z. B. im MBh. XII, 4583. 84. 87.

*) Es ist befremdend, dass Friederich im Verlaufe gar nicht wieder von buddhistischen heiligen Schriften spricht; er scheint also deren keine gefunden zu haben?

**) Wenn Friederich zufügt (ähnlich wie Humboldt): the promulgation (of the Buddhism) took place earlier in the northern parts, than in those towards the south and for that reason the books were still written in the ancient sacred language of all India: if therefore the Buddhists brought their books to Java composed in the Sanscrit dialect, their introduction must have been comparatively of an old date —, so ist dies wol ein etwas zu vorschneller Schluss: über die Priorität der in Sanskrit oder der in Prâk*r*it verfassten buddhistischen Schriften ist noch durchaus nichts entschieden. Man hat dabei besonders auch die verschiedenen Landstriche Indiens selbst zu berücksichtigen.

tere eine heilige Sprache für das Volk, während es für die Priester nur eine Sprache des Nutzens und des Vergnügens war, welche sie stets für ihre poetischen Produkte gebrauchten und noch jetzt gebrauchen, so dass fast jeder von ihnen ein Gedicht von grösserem oder geringerem Umfange darin verfasst hat; eine heilige Sprache ist es nicht für sie und machen sie einen gewaltigen Unterschied zwischen Kavi und Çloka (so heisst bei ihnen das Sanskrit von dem Metrum, in welchem dessen Werke abgefasst sind). Es werden übrigens von den Priestern selbst drei Perioden der Kavisprache unterschieden, je nachdem sie mehr oder weniger dem Sanskrit entlehnte Worte enthält.

Wie bedeutend durch diese Resultate Friederichs die Ansichten Crawfurds und Humboldts über die Kavisprache modificirt werden, leuchtet ein. Weit bedeutender noch sind die folgenden Angaben über die Sanskrit- und Kavi-Literatur auf Bali, deren genauere Erforschung in der That für die Literaturgeschichte Indiens von der höchsten Wichtigkeit zu werden verspricht, und wäre es wahrhaftig sehr zu beklagen, wenn, worauf einige Worte van Hoëvells (Tijdschrift 8, 4, 216) fast schliessen lassen, durch den Krämergeist des Niederländisch-Indischen Gouvernements diese fast unwiderbringliche Gelegenheit der Wissenschaft zu dienen nur sollte kärglich haben benutzt werden können. Die Hauptsache scheint nun übrigens die Herbeischaffung und Veröffentlichung der Sanskrit- und der Kavi-Manuscripte zn sein *), ohne welche alles Andere nur Stück-

*) it is an object of the greatest importance to get possession of the remains of the Vedas in Bali. The religion can only first become thoroughly intelligible by their means: they further give the standard for the determination of the state of Hinduism, after its introduction into the islands, and, if compared with the antiquities of India, especially through a more intimate knowledge of the history of the Vedas in that country, will be of service in assertaining the

werk bleibt. Ja, es wäre sogar vielleicht möglich, dass durch Taittirîya-Mspte von Bali aus der in Calcutta leider durch den Mangel an Mspten ins Stocken gerathenen Veröffentlichung des Taittirîya-Veda in der bibliotheca Indica könnte helfend unter die Arme gegriffen werden?

Friederich's Angaben nun über die Sanscrit- und Kavi-Literatur *) auf Bali sind die folgenden.

Nach den Mittheilungen der Priester sind die Vedâs nicht vollständig auf Bali, sondern nur Fragmente, dem äussern Anschein nach indess ziemlich beträchtliche und zu allen vier Vedâs gehörige (der Atharva wird Artava geschrieben); sie müssen früher auch auf Java gewesen sein, da ja die Priester in Bali von Java stammen. Wunderbar ist nun freilich Fr.'s Angabe, dass sie ganz in Çloka geschrieben seien **); er spricht übrigens, wie es scheint, nicht aus eigner Kenntniss, sondern nur nach den Berichten der Priester, die, wie in Indien, so auch in Bali ungemein geheimnissvoll damit thun, so dass sie in der That

age from which the Indian influence and the civilisation of Polynesia consequent on it may be dated.

*) Die Schrift scheint überall the common recent current writing zu sein, und selbst die gelehrteren Priester haben jede Erinnerung von älteren Buchstaben verloren. Stein-Inschriften giebt es nicht auf Bali „and the letters of the Sanscrit, shown by me to the priests, were perfectly unknown to them." — Mit welcher Schrift mögen wol die bei Humboldt I, 216 ff. besprochenen Javanischen Steininschriften geschrieben sein?

**) Fr. wundert sich selbst darüber: from their being written wholly in Çlokas, we may suppose either that the Vedas were brought into that metre in ancient times and in that form introduced into Java (and Bali) or that the knowledge of forming Çlokas existed in Java. If the names of the Vedas were not well known (dies scheint mir gar kein Grund!), I should rather incline to suppose that they never had been in possession of the genuine Vedas, since in India the metre of the Vedas is guarded by ample commentaries and must be regarded as an integral and sacred part of those ancient scriptures.

ein Geheimniss für alle ausser ihnen sind und die jüngeren Brâhmana stets nur im Geheimen darin unterrichtet werden. Sie scheinen zum Theil mit einem Bali- oder Kavi-Commentar versehen zu sein; sie dienen sowol für den besonderen häuslichen Gottesdienst der Brâhmana, als für die Feste und grossen Feierlichkeiten des Volks, wo die Priester sie unhörbar hermurmeln. Wahrscheinlich verstehen diese selbst auch nichts mehr davon, wie dies in Indien grössten Theils der Fall ist, und wird die Angabe, dass sie ganz in Çloka geschrieben seien, wol eben nur ein ganz einfacher Irrthum sein. Fr. scheint von Allem nur die Aussenseite eines Manuscripts (auf c. 80 Lontar-Blättern) *) zu Gesicht bekommen zu haben, welches sûryasevana hiess und angeblich die Theile der Vedâs enthielt, die sich auf den Sonnendienst beziehen.

Nächst den Vedâs findet sich auf Bali das Brahmâ*nd*a-purâ*n*a, und hat Fr. den ganzen Text desselben mitgetheilt erhalten, unter der Bedingung: of not making an uninitiated person acquainted with it. Es existirt auf Bali nur eine (çivaitische) Sekte unter den brahmanischen Hindu und müssen wohl schon deren nach Java eingewanderte Vorfahren das Brahmâ*nd*a-purâ*n*a als ihr einziges Lehrbuch anerkannt haben **), da sie selbst jetzt nicht einmal mehr (oder vielleicht ?? noch nicht) die Namen der andern 17 Purâ*n*a kennen. Während in Indien die Purâ*n*a, als Sektenbücher, hauptsächlich in den Händen des Volks sind, da die Priester sich im Allgemeinen nicht um die Sekten und ihre Steitigkeiten kümmern, sondern sich an den reineren vedischen Gottesdienst halten und die Volksreligion

*) Lontar ist der Malaiische Name der Weingebenden Fächerpalme, Borassus flabelliformis, Sanscr. tâla: Humb. I, 259.

**) Wie diese Beschränkung auf ein einziges Purâ*n*a sich ja auch noch jetzt bei fast allen indischen Sekten findet.

verachten, gehört auf Bali auch das Brahmâ*nd*apurâ*n*a zu den heiligen Schriften der Priester und wird vor dem Volke geheim gehalten; es ist übrigens, wie die Veda, mit einem Bali-Commentar begleitet. Friedrich bedauert, nicht das Indische Brahmâ*nd*apurâ*n*a vergleichen zu können: wir mit ihm, wundern uns aber zugleich, dass man in Batavia so überaus schlecht mit Hülfsmitteln für diese Studien versehen zu sein scheint. Nach Wilson in der Einleitung zum Vish*n*upurâ*n*a gehört übrigens das Brahmâ*nd*apurâ*n*a (in c. 12200 çlokâs) nicht einer Çivasekte an, sondern enthält „rules for the worship of Durgâ" und ist „decidedly of a Çâkta or Tântrika-description," resp. eins der spätesten Purâ*n*a. Das gleichnamige Werk auf Bali muss also sehr verschieden davon sein; ist es etwa eins von den *alten* pa*n*calaxa*n*âni purâ*n*âni?

Ausser den Vedâs und dem Brahmâ*nd*apurâ*n*a endlich scheint auch der grösste Theil der Tuturs or doctrinal writings (tantra? s. den Gebrauch von tantra nach Albîrûni bei Reinaud) in Sansk*r*itçlokâs abgefasst zu sein; sie sind in zwei Klassen getheilt, in die geheimen Schriften der Priester und in solche, die auch den andern Kasten, besonders der zweiten und dritten zugehören. Die ersteren sind sehr zahlreich: da sie aber geheim gehalten werden*), so hat Friederich nur die Namen der folgenden erhalten können: 1. buvanasamxepa. 2. buvanakosa. 3. V*r*ihaspatitattva. 4. Sârasamuccaya (? auch als lawbook aufgezählt; der Name lautet bei Fr. Sarasa Muschaya!! **). 5. Tattvajnâna. 6. Kandampat(?). 7. Sajotkrânti(dy). 8. Tantrakamoxa (? Tutur Kamoksa bei Fr.; unter diesem Namen existiren mehre

*) „of which nothing can as yet be ascertained, since they are for the most part secret writings."

**) Er quält sich gewaltig mit der Erklärung dieses Wortes ab; s. auch Humboldt I, 109.

Werke). Zu der zweiten Klasse der Tuturs gehören 1. Râjanîti. 2. Nitipraya(?) oder Nîtiçâstra. 3. Kamandakanîti. 4. naranâ*t*ya (the mimic of men). 5. Ra*n*ajanya (? Ra*n*ayajna, the sacrifice of the battle). 6. Tithidaçagu*n*ita (dies gehört eigentlich zur ersten Klasse, „but has been made by Padanda Wahu Rawuh into Rawi(?) under the name of nîtisâra").

Wir kommen nunmehr zu den aus dem Sanskrit in das *Kavi* übersetzten Schriften; voran stellt Fr. die epische Poesie *) und in ihr die Uebertragung des Râmâya*n*a durch M'poe Râja Kusuma Yogîçvara, den Vater des M'poe (Hempu) Tanakung und eines andern Dichters M'pu D'Armaja (später heisst er Darmaya!), der das Smaradahana **) verfasst hat. Während das indische Râmâya*n*a sieben Kâ*nd*a enthält, ist im Kavi der Inhalt der ersten sechs Kâ*nd*a in 25 Sarga ***) vertheilt. Der siebente, der uttarakâ*nd*a, ist bekanntlich kein Theil der Erzählung, sondern bildet ein apartes Werk, einen Nachtrag, für dessen Urheber jedoch auch Bâlmîki angegeben wird. Die Abtrennung dieses Kâ*nd*a von dem übrigen Râmâya*n*a nun hält Fr. mit Recht für einen Beweis, dass er von Indien als ein verschie-

*) die hauptsächlich für die Prinzen und Fürsten bestimmt ist, welche ihr Leben und Treiben nach dem Muster der alten Xatriya und Halbgötter einzurichten haben; es ist noch nicht lange her, dass Râmâya*n*a und die Parvan dem übrigen Volk bekannt geworden sind.

**) d. i. wol eine Uebersetzung des Kumârasambhava? von dem ja bis jetzt nur die ersten 7 Bücher, welche grade die Verbrennung des Smara behandeln, bekannt sind. — Die erste Hälfte eines achten Buches (Çiva's Hochzeit behandelnd) findet sich in Chamb. 794b, leider in sehr schlechtem Zustande; ist dies etwa eine spätere Fortsetzung des vom Dichter selbst nicht vollendeten Gedichtes?

***) Es ist dies derselbe *Buch*titel, den wir bei dem Bâlabhârata antreffen, während im Râm. selbst mit sarga nur die *Capitel* bezeichnet werden; haben wir es etwa hier mit einem Bâlarâmâya*n*a zu thun? Ein Mahârâmâya*n*a findet sich in dem Yogavâsish*t*ha von Vâlmîki, s. oben I, 468. Colebr. II, 102, dessen utpattiprakara*n*am (Chamb. 485) den Titel bâlakâ*nd*a trägt.

denes Stück, nicht als Theil des grossen Werkes eingeführt ward, wofür auch der Inhalt spricht, da ja der indische Uttarakâ*nd*a einen Bericht von Râma's Ergehen nach seiner Rückkehr von Lankâ giebt. Wir mögen daraus schliessen, dass in Indien zu der Zeit, wo das Râmâya*n*a nach Java kam, der Uttarakâ*nd*a noch nicht dazu angefügt war *). Wenn wir ferner die langen Geschichten im Bâlakâ*nd*a, die Vasish*th*a dem Râma erzählt, wie die von den Sagariden, der Herabkunft der Göttinn Ga*n*gâ (und wol auch die von Viçvâmitra?), im Kavi nicht vorfinden, so ist dies, da bei dem Reize, den grade sie auf die Gemüther der Javanesen würden ausgeübt haben, ihr Mangel sonst unerklärlich sein würde, wol ein ganz entschiedener Beweis, dass jene Stücke noch nicht zum Râmâya*n*a gehörten, als dasselbe nach Java kam **). Zur Vergleichung mit dem Indischen Râmâya*n*a fehlte Fr. leider eine Handschrift oder Ausgabe desselben (man scheint in Batavia seltsamer Weise auch nicht das Geringste von Indischer Literatur zu besitzen!). Ein gutes Mspt des Kavi-Werkes erhielt er geborgt; es bestand aus 210 Lontar-Blättern, das letzte Blatt fehlte und ward aus einem andern Mspt ergänzt, welches Çâka 1693 (1771 p. Chr.) auf Bali in Bandhanapura (= Badong) geschrieben war. Am Schlusse steht eine Anrufung in reinem(?) Sansk*r*it, die bei den meisten dgl. Msptn wiederkehrt: sidir astu tatastu ong Sarasvati nama*h* ong tmung ga*n*apataye nama*h* ong çrî gurubyo nama*h* ***). — Auf Java existirt

*) Obwol auf der andern Seite der Inhalt der ersten 6 Bücher des Râmâya*n*a auf Java viel weiter geht, und Berichte umfasst, die im indischen Râmâya*n*a erst im Uttarakâ*n*d*a* stehen; s. im Verlauf.

**) Als Theile des Râmâya*n*a sind also jene Episoden später als 500 p. Chr., indess mögen sie vielleicht schon früher für sich existirt haben. Uebrigens ist eben auch noch der Fall möglich, dass gar nicht das Râmâya*n*a, sondern nur ein Bâlarâmâya*n*a nach Java gekommen sei.

***) Fr. hat noch mehrfach dgl. Anrufungen mitgetheilt; lieber wäre uns ein Stück aus dem Texte selbst gewesen.

nur eine Javanische Umarbeitung des Kaviwerkes, das Romo; sie steht bei weitem unter jenem in Sprache und Stil und wird von den Balinesen als eine Corruption angesehen. Das Romo stammt wahrscheinlich erst aus der Mohamedanischen Zeit und ward wol verfasst, als der religiöse Eifer sich abgekühlt hatte, die schöne, alte Literatur wieder gesammelt ward, die Kenntniss des Kavi aber schon vergessen war.

Den Inhalt des Kavi-Râmâya*n*a giebt Fr. also an, und stimmt es danach im Gange ganz mit dem indischen Original:

It begins with the incarnation of the god Wish*n*u in the family of the king Dásarata of Ayoja: he becomes son of Dasarata by his wife Kosaya: his halfbrothers are Barata of Kekaya and Laksmana of Sumitra. His teacher is the muni Wasista, who instructs him above all in the Danurveda. At an early age the pious king Viçvâmitra of the rajarsi, royal resi (vid. the Rajarsis in Bali, his successors), when he was recognized as an incarnation of Wishnu, invoked his aid to deliver his hermitage from the Raksasas who had made war against it. This he accomplished and bent the bow of Parasu Rama. From this the tale turns to his nuptials with the fair Sita, and to the intrigues of his stepmother Kekayi, who forms the design to raise her son to the throne. After that he voluntarily (!) retires into a hermitage and subsequently into the forest of Dandaka, accompanied by Sita and Laksmana. Laksmana mutilates the Raksasin Surpanaka, who wooed for his love, and by this excites the hatred of Rawana, the prince of Langka and brother to Surpanaka, against Rama and his companions. Rawana ravishes the beautiful Sita and Rama seeks for her in vain. He makes an alliance with the monkey king Sugriva and his relative the swift Hanuman. Hanuman discovers the hidden spot, where Sita was concealed and then begins the war of Rama and

his monkey warriors against the Raksasas of Langkapura. A large part of the work is filled with instructive conversations between the monkey princes and Rama, and their relations (?), especially between Wibisana, the brother of Rawana and the latter *). Finally Rawana in slain by Rama, who with his supernatural weapon chakra cuts off his 10 heads. Sita is purified by Agni and disappears in mother earth. Rama becomes king of Ayoja and retires in old age to the forest hermitage, where he dies **).

Als Verfasser des Uttarakâ*nd*a wird, wie schon bemerkt, gleichfalls Bâlmîki angegeben. Fr. hat es noch nicht in seine Hände bekommen: es ist indess die Geschichte der Brüder(!?) Râma's und enthält auch Geschichten, die mit der Familie Râma's gar nicht in Zusammenhang stehen. Ein neueres Kavi-Werk, welches seinen Inhalt dem Uttarakâ*nd*a entlehnt, ist das Arjuna-Vijaya, wovon weiter unten.

Der Name des Mahâbhârata ist auf Bali nicht bekannt, resp. also wol zur Einwanderungszeit in Java, 500 p. Chr., auch in Indien noch nicht bekannt gewesen, wol aber der Name seines angeblichen Verfassers Byasa und die Namen seiner 18 par-

*) Davon steht im Indischen Râmâya*n*a nur sehr wenig, und mag wol hier von den Uebersetzern viel ihrem Zwecke dienliches zugesetzt sein, um (ähnlich wie dies beim indischen MBhârata der Fall ist) das Werk zu einem Compendium der Herrscherpflichten etc. zu machen. Wenn übrigens diese „instructive conversations" a large part of the work füllen, so muss die Erzählung ziemlich kärglich bedacht sein, da der Umfang von 210 Lontar-Blättern ohnehin schon auf bedeutende Abkürzungen schliessen lässt.

**) Das Verschwinden der Sîtâ und das In den-Wald-gehen des Râma fehlt in den sechs ersten Büchern des indischen Râmâya*n*a, wenigstens findet es sich in der Gorresioschen Ausgabe, der Bengalischen Recension des Râmâya*n*a, nicht vor, wo der Yuddhakâ*nd*a (VI) mit dem Râmâbhisheka schliesst; ebenso im Adhyâtmarâmâya*n*a; erst der Uttarakâ*nd*a (VII) berichtet davon.

van; von diesen finden sich sechs vollständig und zwei unvollständig vor, nämlich vollständig: Adiparva (I), Virâ*t*aparva (IV), Bismaparva (VI), Musalaparva (XVI), Prastanikaparva (XVII), Svarga-Rawanaparva (sic! svargâroha*n*ap. XVIII) und unvollständig: Ujogaparva (! Udyogap. V), Asramawasaparva (XV). Die Namen der übrigen zehn geben die Priester also an: Sabaparva (II), Ara*n*yakap. (III), Dro*n*ap. (VII), Kar*n*ap. (VIII), Salyap. (IX), Gadaparva (!), Swatamaparva (? Açvatthâmap.?), Soptikaparva (X), Strîpalâpa (! Strîpralâpa *) XI), Asvamedhayajnyaparva (XIV). Wenn Fr. zufügt: „Along with them they mentioned also the Santikaparva (Çânti XII), although they expressly said there existed no more than 18 Parvas: it can therefore be nothing but another name for one of the above 18 Parvas", so scheint er rein vergessen zu haben, dass Çântiparva eben das zwölfte Buch ist, so wie er auch übersehen hat, dass der indische Name des dreizehnten Buches Anuçâsanaparva ganz fehlt; wenn Fr. ferner angiebt „the names are all the Indian ones, with the exception of Swatamaparva, which seems to be a corruption of Açvatthâma", so ist auch dies nicht richtig, insofern auch der Name Gadaparva unter den indischen Namen der Bücher des MBhâr. sich gewöhnlich nicht findet. Das Gadaparva wird wol einem Theile des Çalyaparvan (IX) entsprechen, dem gadâyuddha nämlich (zwischen Bhima und Duryodhana) 1817—3671, während das Açvattthâmaparva entweder dem letzten Abschnitt im Dronaparvan (VII), dem nârâya*n*âstramoxa (durch Açv.) 8893—9649 oder einem Abschnitt im Kar*n*aparvan (VIII), der des Pâ*nd*yakönigs Tod durch Açv. schildert, entspricht. Da ja auch die einzelnen Abschnitte im MBhâr. parvan heissen, so würden wir wol das gadâparvan als Name

*) Fr. giebt die seltsame Erklärung: palâpa seems to be formed in the Polynesian manner from alapa (harangue).

eines **Buches** zu streichen haben, denn da den Priestern der Name Çântiparvan einmal bekannt ist, so muss dasselbe auch wirklich schon bei der einstigen Einwanderung in Java existirt haben. Dagegen wäre es wol möglich, dass früher ein **Buch** des MBhâr. Açvatthâmaparvan geheissen habe, das man später, als das Anuçâsanap. dazu trat, in eins der daneben stehenden Bücher einfügte, um die einmal feststehende Zahl 18 nicht zu überschreiten. Dass man das Anuçâsanap. auf Bali nicht einmal dem Namen nach kennt, scheint ein ganz entschiedner Beweis dafür, dass zur Einwanderungszeit in Java, also 500 p. Chr., dieses Buch noch nicht (als Theil des MBhârata) existirte. Im *Βαλαβαρατα* fehlt es ja auch, ebenso wie das Çântiparvan, und dass diese beiden Bücher ihres rein dogmatischen Inhalts wegen als spätere Zusätze zu betrachten sind, ist ja schon lange angenommen. Das auf Bali, also resp. zur Einwanderungszeit in Java, 500 p. Chr. gekannte Çântiparvan wird schwerlich schon in seinem jetzigen Umfange bestanden haben.—Es ist nun aber allerdings nicht zu übersehen, wovon indess Fr. schwerlich eine Ahnung gehabt hat, dass sich auch eine Recension des MBh. findet, in welchen dasselbe 20 Bücher zählt, und unter diesen eines, welches direkt **Gadâparvan** heisst. Dies ist der Fall in der in Benares Samvat 1744 (= 1688) geschriebenen Handschrift des MBh., die sich in der Chambers'schen Sammlung als Nr. 528 befindet. Daselbst ist Buch IX—XI in sechs verschiedene Bücher IX—XIV zertheilt, nämlich IX. Çalyaparvan, X. Gadâp., XI. Sauptikap., XII. Aishîkap. (= X, 543—811), XIII. Viçokap (= XI, 1-426), XIV. strîp., und das dreizehnte Buch (ânuçâsanikam, resp. **dâna**dharma*h*) wird darin nicht als besonderes Buch, sondern als der **vierte** Theil des zwölften resp. funfzehnten Buches, des çântiparvan, aufgeführt.

Zu unserm grossen Bedauern hat Fr. kein Exemplar des

Indischen MahâBhârata zu seiner Verfügung gehabt, und daher auch nicht die entsprechenden Stellen mit dem Kavi-Werke vergleichen können. Wenn er übrigens angiebt, dass das Bismaparva 102 Lontarblätter enthalte, und das Âdiparva „nearly of the same size" sei, so muss, falls nicht etwa die Schriftzüge in dem einen Mspt grösser sind, als in dem andern, jenes Âdiparva bedeutend von dem indischen verschieden sein, da das indische Âdiparvan gerade 3000 çlokas mehr enthält, als das indische Bhishmaparvan. Das Prastanikaparva, welches Fr. sah, enthält 16 Lontar-Blätter, war aber nicht vollständig; es muss sonach wol umfangreicher sein, als das Indische (Prasthân.), da dieses nur 320 çlokâs enthält, deren Uebertragung recht gut auf 16 Lontar-Blättern Platz haben sollte, wenn die 5884 çlokâs des Indischen Bhishmaparvan in der Uebertragung nur 102 Lontarblätter einnehmen, mag nun auch die Verschiedenheit der Schriftzüge so gross sein wie sie will.

Dies nun sind die heiligen kâ*nd*a und parvan: daneben aber finden sich noch einige andere parvan, die zwar diesen Titel tragen, aber auf Heiligkeit keinen Anspruch haben, so ein Kapiparvan, enthaltend die Geschichte des Sugriva, Hanuman und ihrer Vorfahren, ein Agastiparvan, in welchem Agasti seinen Sohn Dredasya (?) unterrichtet, ferner ein in Prosa geschriebenes Chantaka- oder Ketâkâparvan (?), eine Art Dictionair, worin alle Synonyma nach Art des Javanischen dasanama zusammengestellt sind; es ist kompilirt von Kavidasi, dem Anhänger Vyâsa's; es beginnt mit den zahlreichen Namen der Götter und ist deshalb von grosser Bedeutung für die Mythologie.

Wir kommen nunmehr zu der weniger heilig geachteten Kaviliteratur, die eben nur zum Theil auf Sanskrit-Originalen beruht, zum Theil aber auch ganz eigne Schöpfungen der eingewanderten Hindu enthält.

In Bezug auf den Inhalt schliesst sich an die parvan am nächsten an das Bâratayudda, welches lange als der einzige Stellvertreter des Mahâbhârata im Kavi betrachtet worden ist, und aus welchem bekanntlich W. von Humboldt seine Untersuchungen über die Kavisprache geschöpft hat *). Der Inhalt schliesst sich an vier der Bücher des MBhârata an, an die, welche den eigentlichen Kampf behandeln, d. i. an das Bhîshma-Drona-Karna- und Çalya-parvan (VI—IX). Es stammt aus der zweiten Epoche der Kaviliteratur, der Zeit des Königs Jayabaya von Kediri, wird aber gewöhnlich an der Spitze der weniger heiligen Kaviliteratur aufgeführt, eben seines Inhaltes wegen, denn im übrigen steht es in weniger Achtung und ist eben später als manche andre Kaviwerke, besonders als das Wiwâha. Die Sprache ist nicht sehr reines Kavi, sondern viel mit Worten aus der Volkssprache untermischt.

Das Wiwâha ist bekannt aus der Javanischen Paraphrase von Gericke im 20sten Bande der Verhandlungen der Batavischen Gesellschaft (1844), welche in Inhalt und Reihenfolge mit dem Kavi-Original übereinstimmt. Es enthält dieselbe Geschichte wie das Indralokâgamanam und das Arjunasamâgama und ist benannt nach den sehr saftig beschriebenen Aventüren des Arjuna mit den himmlischen Apsaras. Die Sprache ist ein sehr reines und schönes Kavi, und ist es auch nicht in der gewönlichen Javanischen Sangform verfasst, sondern in den aus Indien stammenden Metren. Der Verfasser ist Hempu Kanva in Kediri, aus der ersten Epoche der Kaviliteratur zur Zeit des Ayer Langgia, eines

*) Duryodhana heisst darin Suyodhana (Humboldt I, 12), ein Name, der bekanntlich auch im MBhâr. hie und da vorkommt, vielleicht als ein Rest eines älteren Berichtes, in welchem der Hass gegen ihn nicht so deutlich zur Schau getragen wurde, als in dem jetzigen, sondern in welchem man ihm mehr Gerechtigkeit widerfahren liess, so Lassen I, 636.

Vorfahren des Jayabaya. — Hempu S'dah (der Verfasser des Bâratayuddha) und Hempu Ka*n*va scheinen Çivaïten gewesen zu sein, da wir bei ihnen nur wenige oder gar keine Spuren des Buddhismus antreffen.

Smaradahana, die Verbrennung des Smara, ist ebenfalls aus der Zeit des Ayer Langgia, verfasst von Hempu Darmaya, dem Sohn des Râya Kusuma, des Verfassers des Kavi-Râmâya*n*a. Ich habe schon oben p. 133 die Vermuthung ausgesprochen, dass wir im Smaradahana wol eine Uebertragung des Kumârasambhava zu erkennen haben.

Auch das Sumâna-Santaka(?) stammt aus jener Periode und gehört dem Hempu Maunagu*n*a *) an. Es ist dem indischen Raghuva*n*ça entlehnt. Den Inhalt scheint Fr. in folgenden Worten angeben zu wollen: „Raghu the ancestor of Rama begets the Adia(!): she is permitted to choose her consort after the Indian royal custom (svayamvara, also so called in Bali). Her husband Devindu(!) died **) and she then gave birth to Dasarta, the father of Rama."

Das Bomakâvya (Bhaumak.) des M'pu Bradah Boda (d. i. Bauddha) stammt hingegen aus der Zeit des Jayabaya von Kediri ***). Bhauma ist ein Sohn des Vish*n*u von der P*r*ithivî (Erde),

*) The writers of the three last mentioned works bear Sanscrit names and belony to the Çivaitic sect; the names of the Buddhist writers are in the language of the country and in this circonstance likewise the characteristic of that religion is conspicuous, which made its way chiefly by yielding to and adopting the manners of the numerous and widely different countries, into which it was propagated; whilst Brahmanism, rigidly adhering to the ancient traditions, and holding in contempt all that is foreign, is no where found beyond India except in Java and Bali and perhaps in parts of Sumatra and Celebes.

**) Im Raghuva*n*ça ist Aja der Sohn des Raghu und Vater des Daçaratha durch die Indumatî.

***) Fr. bemerkt hier: „under that king Buddhism seems to have found

ein Dânava, der den Indra bekriegte und überwand; er wird dann selbst durch K*r*ish*n*a getödtet, der ihn von der Erde aufhebt, wodurch er augenblicklich entkräftet wird. K*r*ish*n*a vertritt hier also ganz den Griechischen Hercules, Bhauma den lybischen Riesen Antaeus.

Das Arjunavijaya ist, wie schon oben bemerkt, nach dem Uttarakâ*nd*a des Râmâya*n*a in gleicher Weise gebildet, wie das Bâratayudha nach den vier parvan des MBhâr. Es enthält den Kampf des Arjuna (scil. des Kârtavîrya) mit Râva*n*a, und dessen Besiegung. Râva*n*a wird hier gebunden, aber noch nicht getödtet, weil seine Zeit noch nicht gekommen ist; er soll durch Râma getödtet werden *). Ob wir hier eine Expedition der brahmanischen Inder nach dem Süden resp. Ceylon, welche der des Râma vorausging, zu verstehen haben, darüber müssen wir erst noch fernere Untersuchung abwarten. Der Verfasser des Werkes ist M'pu Tantular Boda, ebenfalls ein Buddhist in Kediri unter Jayabaya.

Demselben Verfasser gehört auch das Suta-Soma an. The ratu Detia (Danava) Purusada had made captive all the kings of Baratawarsa and conquered the ratu Darma. He is overcome by Suta-Soma and his relative Prabu Maketu (Prabhûmaketu?). Es enthält viele Episoden und auch die Geschichte des

its way for the first time into Kediri (the largest empire which, existed in Java before Majapahit)", während sich seine Ansicht von der Entstehung des Kavi auf die gleichzeitige Einwanderung der Brâhma*n*a und Bauddha in Java, also doch auch in Kediri, stützt; er muss also wol annehmen, dass in Kediri hauptsächlich die Brâhma*n*a, während die Bauddha in andern Theilen Java's sich niederliessen. Kediri wird von den Priestern stets als der Ort angegeben durch welchen sie sich von Indien ableiten.

*) Der Uttarakâ*nd*a muss also auch die Vorgeschichte Râma's behandeln, nicht blos das, was nach ihm geschah; so ist es auch in dem Utt. K. des Adhyâtmarâmâya*n*a, wo dem Râma die frühere Geschichte des Râva*n*a erzählt wird.

Râma. Der Inhalt soll aus dem Ketakaparvan (s. oben p. 139) entlehnt sein, obwol wir dies nach der Natur jenes Werkes nicht erwarten sollten *).

Diese letzten drei Werke nun scheinen mir offenbar auch auf Indischen Originalen zu beruhen, welche uns aber verloren gegangen sind. Bhauma ist der Name des Planeten Mars, Arjuna Kârtavîrya spielt in der späteren indischen Liturgie eine grosse Rolle, und Kalmâshapâda, bei Gorresio Purushâdaka, ist im Râmâya*n*a Sohn des Raghu, s. Lassen Indien I, Anhang p. VIII. IX.

Die Uebertragung des Harivansa in das Kavi datirt aus Majapahit, also aus späterer Zeit; sie gehört ebenfalls einem Buddhisten M'pu Penulu Boda an. König von Majapahit war damals der Vater des Brawijaya, welcher letztre nach den Javanischen Berichten der letzte Hindufürst in Majapahit gewesen ist. Die Epoche von Majapahit ist die dritte und letzte Periode der Kaviliteratur auf Java und zeichnet sie sich durch die Beimischungen aus der Volkssprache aus, darauf folgt eine vierte, die Zeit nämlich ihres Bestehens auf Bali, die durch die fortdauernden Compositionen der Priester und einiger Prinzen gebildet wird. Diese, wenigstens die Priester, haben das Kavi nicht nur bewahrt, sondern auch mit neuen Sanskritworten aus ihren heiligen Schriften bereichert. Es scheint, dass ihre Einwanderung in Bali und die reiche Masse von Kenntnissen, die sie noch besitzen, von einem andern Theile Java's als Majapahit, wol aus Kediri, herzuleiten ist. Die Erzählung, dass Çiva-Brâhma*n*âs von

*) Es wird dieselbe also wol irrig angegeben sein! — Fr. fügt hier folgendes Raisonnement an, das mir etwas sehr subjektiv erscheint: We have this composition from older works in the epoch of Jayabaya or at least of the successors of the king of Ayer Langgia: it appears that the older Kavi-language then began to be difficult of comprehension, and that the favorite subjects of literature had been therefore translated into a more comprehensive language. The influence of the Buddhists in this innovation is not to be mistaken.

Indien aus kurz vor der Zerstörung von Majapahit dahin gekommen seien (s. Humboldt I, 45), ist auf Bali ganz unbekannt. Und wie hätten überdem diese Brâhma*n*a so rasch die Kenntniss des Kavi und der einheimischen Sprachen erlangen können? Wenn man dagegen annimmt, dass die Priester Bali's vielleicht von Kediri aus nach Majapahit gekommen, daselbst einige Zeit verweilt und erst dann nach Bali gezogen sind, so lässt sich auch jene Sage von der Ankunft der Çiva-Brâhma*n*a in Majapahit erklären, wenn man dabei nämlich im Auge behält, dass das Baratawarsa der Javanesen Java selbst ist, resp. Kediri, die Hauptstadt des Jayabaya, in Baratawarsa liegt, während Majapahit nicht dazu gerechnet worden zu sein scheint (?).

Ausser den oben aufgezählten Werken nun finden sich noch andre, theils Uebertragungen aus indischen Originalen, theils selbstständige Werke, in der Kavisprache vor, die aber in Prosa geschrieben sind, also das eigentliche Charakteristikum des Kavi, das Metrum, nicht tragen, und deshalb eigentlich nicht Kavi-Werke genannt werden können, obwol sonst ihre Sprache sie dazu berechtigt, und von der Javanisch-Balinesischen Literatur ausschliesst: es sind dies die Gesetzbücher.

Manu's Gesetzbuch (s. Humboldt I, 46) findet sich allen Nachforschungen Fr.'s nach nicht auf Bali; wol aber wissen die Priester, dass ihre Gesetze von Prabu Manu herrühren, und wird das Pûrvâdigama oder Çivaçâsana speciell ihm zugeschrieben. So sagt Fr. wenigstens auf p. 137, auf p. 244 dagegen sagt er zunächst, dass in diesem Werke das Gesetzbuch des Manu erwähnt werde in den Worten: dharmasastra Kutara-Manavâdi. Er geht dann über zu der Erklärung dieser Worte, die aber sehr willkürlich ist, denn wenn er Kutara, dass auch Raffles als ein Gesetzbuch erwähnt, aus Utara, Uttara mit dem aus Irrthum vorgesetzten Polynesischen Präfix *k* gebildet erklärt,

wobei er sich auf die Erwähnung eines Utara-Manu im Brahmâ*nd*apur. Lont. 11 beruft, wenn er dann ferner diesen so gewonnenen Uttaramanu mit dem Uttama, dem dritten in der Reihe der Manu gleich setzt (s. Manu I, 62), so muss alles dies doch als sehr gewagt erscheinen. Dies Dharmaçâstra Kutara Manava ist nun, fährt er dann fort, entweder noch auf Bali, wird aber geheim gehalten, oder es ist eins der Werke, die auf Java existirten, aber verloren wurden und nicht nach Bali kamen. Es wird zugleich mit zwei Tuturs, dem Sârasa-Muschaya (! Sârasamuccaya) und dem Kamandaka genannt (, d. i. doch wol in der obigen Stelle des Çivaçâsana?). Von diesem letztern Werke hat Fr. ein Mspt (Çâka 1682 = 1760 p. Chr. unter derselben Bedingung wie das Brahmâ*nd*apurâ*n*a erhalten: er theilt daraus die Schluss-Anrufung und den Anfang mit, wonach es sich als ein pûrvâdigama-Sâsanasâstrasaro-drêtta und weiter unten als ein Sasanadigama-Sastrasaro-drêta für die Çivapriester ergiebt; statt nun den Schluss dieser beiden Worte durch sâroddh*r*ita „Auszug aus dem Mark des" etc. zu erklären, quält sich Fr. hier auf eine Weise mit der Erklärung der Worte saro-drêta ab, die uns keinen grossen Respect vor seiner Sanskritkenntniss einflösst *).

Die andern Gesetzbücher hat Fr. nicht zu Gesicht bekommen, doch sind sie ihm von zwei Seiten namhaft gemacht wor-

*) „the saro is inserted instead of sora (soll wol sara heissen) and we thus find the nominative case(!) in place of the theme in a composition. This seems to be an error founded very likely in the want of acquaintance with the meaning of the Sansk*r*it terminations and inflexions, but offering at the same time another proof of the preservation of the inflexions in the memory of the Panditas", aber durchaus keinen proof der Sanskritkenntniss des Herrn Fr., der in seiner Polemik gegen Roorda sonach wol hätte etwas bescheidener sein können.

den, und sind es meist dieselben Namen, welche wir durch Crawfurd, Raffles und Humboldt kennen gelernt haben.

Raja Kasiman nannte sie also: 1. Agama. 2. Adigama. 3. Devagama. 4. Sarasa Muscheya (! Sârasamuccaya, dasselbe Werk, das uns schon unter den Tuturs begegnet ist). 5. Dustakalabaya (the fear of the malignant kala), in which particular faults, committed by children, are punished (wenn dies richtig ist, so erinnert es an das Çiçukrandîyam bei Pânini, s. oben I, 155). 6. Svara-Jambu, the voice of Jambu, that is „the command, the law of India" Jambudvîpa (aber dann müsste es ja Jambusvara heissen!!); ein Gesetzbuch Svara existirt sicher auf Bali, ob es mit diesem hier identisch ist, hat Fr. nicht in Erfahrung bringen können. 7. Devadanda (in a very old language): it comes in use, when Vish*n*u appears incarnated upon earth. 8. Yajnasadma. Sollte dies etwa Yâjnavalkya sein? Fr. berichtet gar nichts weiter von diesem Werk. Die Pa*nd*it in Taman Intaram dagegen nannten: 1. Agama. 2. Adigama (the two lawbooks mentioned by Raffles as the basis of the law for the common people. Raffles calls the latter Degama). 3. Purvadigama (pûrvâdhigama?) oder Çivaçâsana (dies letztre ist vielmehr, wie wir eben sahen, nur ein Auszug aus dem ersteren). 4. Devâgama. 5. Svajambu = Svarajambu „the voice of the law of India", dann aber müsste es, wie gesagt, Jambusvara heissen.

Ausser dieser Sanskrit- und Kawi-Literatur nun existirt auf Bali auch noch eine Javanisch-Balinesische Literatur, die sich indess nur selten auf Indische Originale stützt, meist freies Produkt der auf Java und Bali angesiedelten Hindu ist; zunächst die Babads oder historisch-genealogischen Werke, theils in Prosa, theils in Kidung, dem (neuen) Javanischen Metrum; dann rein polynesische Mythen, besonders die von Panji,

die ebenfalls in Kidung geschrieben sind; ferner kleinere Schriften über die Seelenwanderung, über erotische Gegenstände, und endlich auch der balinesische Kalender, ein Werk von hoher Bedeutung. Unter den Babads in Prosa sind folgende ausgezeichnet: 1. Kenhangrok, ein Sohn Brahma's und Stammvater der Könige von Kediri, Majapahit und Bali: seine Mutter Kenhandok ward von Brahman à la Jupiter, während sie auf dem Felde spielte, überrascht. 2. Rangga Lawe. Çiva-Buddha, Herrscher von Tumapel wird von dem König von Kediri besiegt, dessen Hauptminister Rangga Lawe später sich auch mit seinem Herrn veruneinigt, besiegt und getödtet wird. Das Werk enthält eine sehr genaue Beschreibung des Hofes von Kediri, im Ganzen etwa 67 Lontarblätter. 3. Usana Jawa „the ancient institutions of Java" enthält die Unterjochung Bali's durch die Javanesen von Majapahit. 4. Usana Bali, bekannt aus Friederich's Bearbeitung *) in der Tijdschrift Jahrgang 9 (1847), 3, 245—373. Das daselbst benutzte Mspt datirt angeblich Çâka 1335 (1413 p. Chr.). 5. Pamendanga über die neuere Geschichte von Bali. — Wenn Fr. hinzufügt: „other Babads are found in the family of every prince: if it were possible to gather the greater part of them from the different states, they certainly would spread much light on the history of Bali if carefully compared with each other," — so mag das wol wahr sein, besser wär's aber, wenn man die dazu nöthige Zeit und Mühe lieber auf die Sanskrit- und Kavi-Bücher in Bali verwenden wollte!! — Als das beste der in Kidong geschriebenen Werke wird das Malat genannt, das die Geschichte des berühmten Helden Panji behandelt, und ebenso umfangreich als das Râmâyana ist. Der Inhalt wird auch, wie bei diesem, dem Bâratayuddha etc. öffentlich in den bekannten Puppentheatern dramatisch dargestellt. Es giebt dies Letztere Herrn Fr. schliesslich Gelegenheit zu einigen ganz treffenden Bemerkungen über das Indische Drama, er sagt nämlich: „Of

*) Es ist daraus besonders Fr's äusserst glückliche Erklärung des Wortes batâra für Gott, welches Humboldt etc. aus „avatâra" erklären, durch „bhattâra" erwähnenswerth. Dies Wort selbst ist übrigens wol nur eine neue Prâkritbildung aus dem Accusativ bhartâram, s. Lassen Prâkritgr. p. 291.

the Indian drama nothing seems to have found its way into this island. The names of the most famous of the Indian drames are unknown there. The tale of the Sakuntala is known from one of the Parvas, but the magnificent drama Sakuntala of Kalidasa is not known. The reason of this is probably, that most of the Indian dramas are of late times and perhaps at the time the Brahmins came to Java were exclusively found at the courts of the princes of Ujjayinî, Cashmir, Ayodhyâ etc., so that the Brahmins could not be acquainted with them. Besides the drama forms no part of the sacred literature and the Brahmins might have neglected it for that reason." Auch mir scheinen die meisten der Indischen Dramas in eine bei weitem spätere Zeit zu setzen, als dies bisher angenommen ward. Für die M*r*ichaka*t*i habe ich in der Z. der D. M. G. IV, 268 nachgewiesen, dass sie unmöglich älter als das zweite Jahrhundert p. Chr. sein kann, wie viel später? ist vor der Hand noch nicht zu ermitteln. Kâlidâsa's Zeit um Christi Geburt angeblich in die Zeit des Vikrama zu setzen, widerspricht meinem Sprachgefühl ganz entschieden. Das Prâk*r*it in der Urvaçî act. IV z. B. steht den heutigen indischen Dialekten in manchen Formen zu nahe, als dass es achtzehnhundert Jahre davon entfernt sein könnte. Es tritt uns überhaupt das Indische Drama gleich vollendet entgegen, und die Stücke, die man als die ältesten betrachtet, sind grade die besten, so dass wir jedenfalls eine lang andauernde Entwicklungszeit für das Drama annehmen müssen, eine Zeit aus der uns eben keine Reste geblieben ist, als hie und da die Erwähnungen in den erhaltenen Dramen selbst, die sich im Eingange fast alle als neu im Gegensatze zu älteren Dramen ankündigen. Kâlidâsa mag älter sein als Bhavabhûti, aber viel älter schwerlich, ja in mancher Beziehung erscheint Kâlidâsa (in der Çakuntalâ nämlich und der Urvaçî, die offenbar wol ein und demselben Dichter gehören) sogar ausgebildeter als dieser, und möchte man ihn deshalb sogar als jünger schätzen. — Ich weise übrigens auch die Vermuthung gar nicht von mir, dass die Inder vielleicht erst durch das Bekanntwerden mit dem griechischen Drama selbst zu ihren dramatischen Dichtungen veranlasst worden sind. Ein Volk, das Tanz und Musik so liebt, wie

die Hindu, ist dafür jedenfalls im höchsten Grade empfänglich gewesen. Ob wir hierüber je zu einer Gewissheit kommen werden, ist eine andre Frage; ich sehe vor der Hand nicht einmal, von welcher Seite her uns hierüber Licht werden sollte. Für eine innere Chronologie der erhaltenen Dramen dagegen werden sich hoffentlich noch mit der Zeit genügende Anhaltspunkte ergeben.

Wir scheiden von Herrn Friedrich mit der Anerkennung, dass wir für unsre objectiven Hülfsmittel zur Erforschung der indischen Literaturgeschichte seit lange von keiner Seite her so viel Bereicherung erwarten, als von seinen Untersuchungen, aber wir können andrerseits nicht umhin, ihn zu einem etwas genaueren Sanskritstudium aufzufordern, und speciell den dringenden Wunsch auszusprechen, dass er die Javanisch-Balinesische Literatur zunächst ganz bei Seite schieben und sich nur allein an die auf Bali erhaltenen Sanskrit- oder Kavi-Werke halten möge. Hoffentlich werden ihm mit der Zeit auch in Batavia alle die Hülfsmittel zu Theil werden, die er dazu nöthig hat.

A. W.

Herrn Höfer zur Antwort.

Prof. Höfer hat im dritten Bande seiner Zeitschrift p. 237 bis 41 zur Ehrenrettung seines Sanskrit-Lesebuchs (Hamb. 1850) gegen meine Anzeige desselben in der Z. der D. M. G. IV, 399 das scharfe Schwerdt seiner Worte ergriffen; in gewisser Beziehung nicht mit Unrecht, insofern allerdings in dieser, wie sie dasteht, zwei Unrichtigkeiten sich finden, die sich bei ihrer Ueberarbeitung durch die Redaktion, welche den Ausdruck im Allgemeinen zu scharf fand, eingeschlichen haben, die ich denn aber auch gleich nach dem Erscheinen jenes Heftes in einer Zuschrift an die Redaktion (abgedruckt V, 1 auf dem Umschlage) berichtigt habe. Wenn hier Jemand sich zu beklagen hätte, so ist es nicht H. Höfer, der mit der Milderung meines ursprünglichen Textes nur zufrieden sein kann, sondern ich al-

lein, dem dadurch Unwahrheiten in den Mund gelegt werden, die Herrn Höfer allerdings als „boshaft" wol erscheinen konnten. — Ich bin übrigens nicht der Einzige, gegen den H. H. in jenem Hefte voll gewappnet zu Felde zieht, sondern habe die Ehre hierin gleiches Loos mit Jacob Grimm zu theilen, der auch unzartfühlend genug gewesen war, H. H.'s Bitte um „nachsichtige Beurtheilung seiner mangelhaften Kenntniss" nicht zu berücksichtigen. In der That, wenn durch solch ein demüthiges pater peccavi am Ende eines übrigens von Selbstgefühl strotzenden Buches die Critik sich entwaffnet fühlen soll, dann gute Nacht Wissenschaft!

Herr H. wirft am Ende seiner Replik die Frage auf: „welchen Grund mag denn dies einsichtige und ebenso wolwollende A. W., d. h. Dr. A. Weber, Privatdocent *) in Berlin, haben, so meine durch die Umstände gerechtfertigte Bitte um nachsichtige Beurtheilung und Förderung meines Buches zu erfüllen."

Nun dieser Grund, den H. H. nicht zu finden weiss, ist allerdings so wenig schmeichelhaft für seine Eigenliebe, dass er unmöglich auf denselben kommen konnte!? und wird es dadurch erklärbar, warum er zu der so liebenswürdigen Insinuation persönlicher Gründe seine Zuflucht nimmt. Der Grund, der mich *zunächst* bewog, Hrn. H. etwas auf den Zahn zu fühlen, ist nämlich — das wird mir jeder Sanskritphilolog, der die Sachlage kennt, glauben! — ganz einfach die moralische Entrüstung, dass er gerade, der früher so überaus praetentiös gegen Lassen aufgetreten war, jetzt mit einem Machwerke hervorzutreten wagte, an welchem alle die Fehler, die er Jenem zum Vorwurf gemacht, sich im verdoppelten Grade finden, und welches zeigt, dass die derbe Lektion, die er damals von Gildemeister erhalten hatte, ganz ohne Wirkung geblieben ist.

Dazu aber kam auch noch ein *zweiter* Grund, — H. H's literarische Renommisterei nämlich. Ich will es nicht urgiren, ob auch als zur Sache gehörig bemerken, dass H. H. in zwei

*) Dies ist doch wol kein Anklagegrund?! wozu also die Erwähnung? Fühlt sich der Herr „Professor" beleidigt, dass ein „Privatdocent" ihn zu kritisiren wagt? Freilich schlimm genug für ihn, dass dies möglich, resp. nothwendig ist!

ziemlich verschiedenen Gebieten, deren jedes wol einen Mann für sich fordert, als Philologus auftritt, — im Niederdeutschen nämlich und im Sanskrit — und resp. in beiden gleichmässig zurückgewiesen wird, — ich halte mich hier nur an das „Sanskrit-Lesebuch" selbst, welches, obwol es keine Vorrede, sondern ausser dem Titel nur eine Nachrede auf dem Umschlag enthält, doch selbst schon in diesen wenigen Worten, die von Herrn H. herrühren, von Renommage strotzt, trotz dem, dass am Schlusse noch ein pater peccavi folgt, das eben die Kritik entwaffnen soll.

Zunächst schon der Titel: „Sanskrit-Lesebuch mit Benutzung handschriftlicher Quellen," — ist er nicht eine ganz leere Renommisterei? Wozu das überhaupt bemerken! ist es irgend etwas bemerkenswerthes bei unserm Stande der Sanskritliteratur, wenn bei einem Büchlein von 96 Seiten etwa „der fünfte Theil lediglich aus Handschriften geschöpft" ist?! Wenn mich H. H. übrigens hierbei der Unwahrheit zeiht, insofern ich nicht angegeben habe, dass die beiden Seitchen *) Pancatantra wirklich aus handschriftlicher Quelle geflossen sind, so erwiedere ich ganz einfach, dass ich das von vorn herein nicht habe vermuthen können, da der Pa*n*catantra schon seit drei Jahren (1848) gedruckt vorliegt, H. Höfer's Lesebuch aber, seinen eigenen Angaben nach, erst im Februar 1849 fertig gedruckt worden ist. Jetzt, nachdem mich H. H. darüber belehrt hat, sehe ich allerdings, dass jene Fabel in Kosegarten's Ausgabe sich nicht vorfindet. Ebenso stehts mit dem Karu*n*avilâsa etc., wo ich H. H.'s handschriftlichen Quellen verschwiegen haben soll — ich habe sie bei der einen Hälfte davon gar nicht ahnen können, da dieselbe schon seit 1840 in Bohlens *R*itusamhâra steht, während die andere, wenn auch nicht im Texte **), so doch in der neugriechischen Uebersetzung des Galanos ebenfalls schon lange bekannt ist. Es ist jedenfalls gerechtfertigt, wenn ich bei Aufzählung der benutzten handschriftlichen Quellen nur an das bis

*) H. H. meint freilich, es seien „ziemlich grosse" Seiten!! Zwanzig Zeilen auf der Seite, resp. höchstens einundzwanzig axara auf der Zeile!

**) Dass ich dies übersehen habe, ist allerdings ein Fehler von mir.

dato noch Unbekannte mich gehalten habe, denn dass man in dieser Literatur sich auch auf Collationen etwas Grosses zu Gute thun und auf dieselben auf dem Titel namentlich aufmerksam machen könnte, daran hatte ich allerdings nicht gedacht.

Ist es ferner etwas andres als Renommisterei, wenn H. H. in der Nachrede auf dem Umschlage sagt: „Da Bücher dieser Art nicht ohne mannichfache Opfer von Seiten des Verfassers(!) wie des Verlegers zu entstehen pflegen, ist es wol nicht zu unbescheiden etc." Was heisst das? Hat H. H. kein Honorar für das Lesebuch erhalten? Nun, ich dächte, die Schwärmerei könnte er glücklich los sein, dass er für Herausgabe eines Sanskritwerks vom Verleger ein Honorar auch nur beanspruchen könnte, muss man ja doch hierbei bekanntermaassen, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, froh sein, wenn man seine Arbeiten nur gedruckt bekömmt. Oder hat etwa H. H. direkte „Opfer" gebracht und etwa die Druckkosten bezahlt? Nun, die würde er wol wieder herausbekommen, denn der Preis des Büchleins, 40 Sgr. für 6 Bogen, ist dafür wol die sicherste Garantie; derselbe ist in der That für ein Werk, das einem allgemeineren Kreise, als die gewöhnlichen Sanskritwerke, bestimmt ist, ganz unverhältnissmässig hoch. Sind nach allem diesem die „mannichfachen Opfer des Verfassers" (bescheidener wäre bei diesem Heftchen: Herausgebers) wirklich so bedeutend, dass sie marktschreierisch auf dem Umschlage ausgeposaunt werden mussten?! Wir begegnen diesen „Opfern mancher Art" auch in H. H's Vorworte zum dritten Bande seiner Zeitschrift wieder, er scheint wirklich einen ganz besondern Opfermuth zu haben.

Dies also waren die Gründe, die mich veranlassten, dieses Sanskrit-Lesebuch einer etwas strengeren Beurtheilung zu unterziehen, als es sonst vielleicht geschehen wäre; es kam dazu noch die allerdings wol zu vorschnelle und hoffentlich ganz vergebliche Besorgniss, dass dies Ding am Ende doch einen Einfluss ausüben könnte, d. i. natürlich einen verderblichen, indem es eben vom Studium der Sanskritliteratur abschrecken könnte, statt dazu aufzumuntern; denn mag das Buch von H. H. bestimmt sein, für wie „Verständige!" er will, es ist Niemandem gleichgültig, ob er faule Aepfel statt frischen Obstes, Spreu und Häcker-

ling statt kräftigen Brodes vorgesetzt erhält; freilich man wirft jene bald weg und greift nach diesen, aber den Geschmack hat man doch einmal weg!

Gehen wir nun aber auch einmal auf die Vertheidigung des H. H. gegen meine Ausstellungen selbst über.

Zunächst richtet er sich gegen meine Bezeichnung der vâkyamâlâ, d. i. der kleinen Sätze am Anfange des Lesebuchs „das Pferd läuft,“ „die Sonne scheint heiss“ als „Sanskrit-Fibel,“ und wirft mir vor, dass ich „deren Bestimmung und Anordnung nicht ahne, weil ich ihren theilweisen Ursprung nicht kenne.“ Seltsame Logik! Ich bescheide mich übrigens dessen gern (ob ich auch manchen alten Bekannten aus den Scholien zu Pâṇini zu erkennen glaube), verharre aber trotzdem bei meinem Urtheil von der Unpassendheit derselben für akademische Vorlesungen und fühle mich dazu durch Folgendes auch vollkommen autorisirt. Denn wenn auch H. H. mit seiner liebenswürdigen Bescheidenheit erklärt, dass er „eigentliche Vorgänger gar nicht habe, mit Ausnahme von Westergaards Sanskrit Lesebog *)“ und dass er „sein Lesebuch auf den dringenden Rath und Wunsch sehr verständiger Männer (unstreitig Sanskritphilologen?) mit 10 Seiten kleinerer Sätze eröffnet habe, die, grade so gewählt und geordnet, wie ihm nöthig schien, mit sammt der Erklärung des Wörterbuches und der dazu bestimmten theilweisen Analyse hauptsächlich das von der Grammatik Gelernte einüben — sollten,“ — wodurch er also jene vâkyamâlâ als ein recht eigentliches, von Vorgängern noch nicht angestrebtes Verdienst (!) seines Lesebuchs bezeichnen will, so enthält doch seltsamer Weise ein vor 28 Jahren gedrucktes Buch, der Sanskrit Reader von Yates, ein Schulbuch für Kinder in den Schulen von Calcutta, auf den ersten 10 Seiten eine ganz ähnliche vâkyamâlâ „Fibel.“ Sollte H. H. dieselbe wirklich nicht kennen? aber Gildemeister führt ja in der bibl. s. p. 14. 15 das

*) Der Titel „Lesebuch“ ist allerdings (nach W.'s Vorgange) H. H.'s eigenthümliches Verdienst, da Lassen eine „Anthologia“, Frank und Böhtlingk eine „Chrestomathia,“ Yates einen „Reader“ herausgegeben haben; der letztere Titel möchte noch allenfalls um den Preis dieser Eigenthümlichkeit konkurriren.

Buch von Yates ausdrücklich mit Inhaltsangabe an! und hat nicht ferner H. H. selbst die Cânakyaçlokâs p. 72—74 diesem Buche p. 51—53 entlehnt? Also wirklich — keine „eigentlichen Vorgänger"? Die Samskritamâlâ ferner (Gildem. p. 105) „liber erudiendis in lingua sanscrita pueris destinatus" Calc. 1832, aus welcher in Williams' *elementary* Grammar London 1846 vierzehn Seiten abgedruckt sind (Gildem. *) p. 164), und diese Grammatik von Williams selbst — sollten sie nicht ebenfalls Anspruch auf die Ehre erheben, zu H. H.'s eigentlichen Vorgängern gerechnet zu werden?

Da H. H. übrigens hier ausdrücklich wiederholt, dass er „nur dem ersten Bedürfnisse dienendes" habe geben und „nur ein sogenanntes Elementarbuch" habe schreiben wollen, das „für den ersten Anfang als ein billiges (!?!) und bequemes Handbuch dienen könne," so kann ich nicht umhin, es nochmals als im allerhöchsten Grade unpassend zu bezeichnen, dass er in ein solches „Elementarbuch" nicht nur ein ganz spätes Stück, dessen Verfasser nicht einmal selbst die Sanskritgrammatik richtig inne hatte **), sondern auch ferner im graden Gegentheile einen „*verderbten* (! vedischen, also der ältesten Zeit angehörigen) Hymnus" aufgenommen, und nun noch dazu diesen letztern mit den völlig verkehrten Lesarten der Calcuttaer Ausgabe abgedruckt hat. Es gehören diese Lesarten in die Klasse der adhyâtma-Erklärungen, welche den ursprünglichen Sinn der Worte verlassend dieselben in theologisch-philosophischer Weise umdeuten und unbarmherzig auseinander reissen; und ist es ganz derselbe Fall, als ob man bei den bekannten Liebesliedern des Amaru nicht den erotischen, sondern den mystischen adhyâtma-Text geben wollte. So widersinnig dgl. wäre, selbst wenn eine Calcuttaer Edition in diesem Unsinn vorangegangen wäre, so widersinnig ist das, was H. H. hier gethan hat. Das MBhârata

*) Ich bedaure, dass ich H. H. so oft mit dem für ihn so ominösen Namen „Gildemeister" behelligen muss!

**) Wenn er nicht am Ende gar mit Absicht zur Verhöhnung ähnlicher Gedichte dieses Gedicht (gleichsam einen „Mann im Monde") verfasst hat, worauf der Titel „Gedichtsrâxasa" d. i. „G. Ungeheuer" hinzuführen scheint.

ist doch wahrhaftig gross genug, warum hat H. H. denn für sein „Elementarbuch" grade dieses Capitel herausgegriffen, das auch nicht im Geringsten hineinpasst?

Nun, „in Vorrede und Anmerkungen" — darauf vertröstet uns H. H. — werden wir darüber Aufschluss erhalten. Ich bin in der That neugierig darauf. Ostern 1850, wo sie erscheinen sollten *), ist fast schon ein Jahr vorbei. Was lange währt, wird gut. Hoffentlich wird H. H. gewarnt sein und sich etwas zusammengenommen haben; denn es sind eben nicht Alle geneigt, die „*kleinen Versehen*" **) des H. H., „die *bei seiner Art zu arbeiten leider nicht sicher zu vermeiden sind*" ohne weiteres zu übersehen, sondern es giebt eben Manche, die den eigenthümlichen stimulus desselben, gleich Alles drucken zu lassen, was ihm einmal in einer genialen Stunde einfällt, gern im Interesse der Wissenschaft etwas gezügelt sehen möchten. *A. W.*

*) „sie werden verhältnissmässig sehr billig werden."

**) z. B. dass er in seiner Zeitschrift II, 493 ff. einmal das Verbum finitum (hört!) für einen Genitiv, das andre mal für das erste Glied eines Compositums, resp. ein nomen proprium, hält, dass er ferner den Accusativ eines Compositums für einen Nomin. nebst einem Adverbium und einem Accus. ansieht, und dass er endlich den äusserst deutlichen Accusativ des Namens Akbar Schah in zwei Theile zerlegt, von denen er „nicht weiss, was sie sollen" — wie ihm alles dies in der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft IV, 516—18 nachzuweisen der böse Brockhaus so unzartfühlend genug gewesen ist. Ob H. H.'s Selbstgefühl so weit gehen wird, auch gegen diesen Mahner zu sagen: „doch genug, es ist hohe Zeit, ihn zu verabschieden" — „seine Recension ist wenig erspriesslich, ja überflüssig"? Seltsam ist es doch, dass H. H. nicht gleich das nächste Heft benutzt hat, jene seine im vorhergehenden Hefte begangnen *groben* Fehler zu berichtigen, während er für seine Vertheidigung gegen andre Angriffe, die gar nichts mit seiner Zeitschrift zu thun haben, so viel Platz übrig hat! — Seltsam ist es übrigens auch, dass Benfey in seiner Anzeige der Höferschen Zeitschrift in den Gött. Gel. A. 1851 p. 261 in dem Stücke vom 15. Februar diese groben Fehler Höfer's ganz übergeht; hat er sie nicht selbst gefunden? oder, wenn dies, hat er Brockhaus' Nachweis derselben (erschien im August v. J.) nicht gelesen? oder endlich hat er sie verschweigen wollen? Eins ist hier so schlimm, wie das Andere.

Correspondenzen.

1. Aus einem Briefe von Dr. Roer.

Calcutta den 7. October 1850.

— — Ich bin gern dazu bereit Dr. Harrwitz auf die von Ihnen angezeigte Weise mit hier gedruckten Werken zu versehen: doch da ich dies nur im Interesse der Wissenschaft übernehmen würde, so muss ich überzeugt sein, dass derselbe die Bücher nicht, wie Herr König zu ungeheuren Preisen, sondern nur mit mässigem Vortheil verkauft. Ich bin fest überzeugt, dass, wenn einmal eine Verbindung zwischen hier und Deutschland festgestellt sein wird, hiesige Druckwerke in Deutschland fast zu demselben Preise wie hier bezogen werden können, indem die Fracht (ich glaube für eine Tonne £ 3) nicht so sehr bedeutend ist. König's Preise sind über alle Gebühr hoch. Ich will schreiben, wie viel ich dafür gegeben habe: für Raghunandana's tithyâditattva 15 Rupien (der Ladenpreis ist 10 Rupien, doch ist es vergriffen und nur im Bazar für 10—20 Rupien zu haben), für Kamalâkara-nir*n*ayasindhu 20 Rupien (auch vergriffen), für Manu mit Kullûka's Commentar 10 Rupien und für Mahânâ*t*aka 2 Rupien *). Dagegen glaube ich nicht, dass er Râja-Râdhâkânta's Dictionary zu hoch verkauft hat, da er demselben dafür ein Exemplar von allen seinen Verlagswerken zum Geschenk machte.

Mein Vorschlag die bibliotheca indica vierteljährlich zu versenden, ist angenommen und eine zweite Sendung von Exemplaren bis zur 30sten Nummer wurde am 7. August mit dem Schiffe „Manchester, Captain Forsyth" an Allan abgeschickt, leider verunglückte das Schiff bei den sand-heads und die Kiste mit den Büchern der Gesellschaft ist ebenfalls zu Grunde gegangen. Ein vortreffliches Exemplar des „Journal of the As. Soc.," welches vollständig auch hier sehr selten ist, hatte ich

*) H. König hat (hieher) den Raghunandana für 55 Thlr., den Kamalâkara für 35 Thlr., den Manu mit Kullûka's Commentar für 50 Thlr. und (nach Wien) das Mahânâ*t*aka für 25 Thlr. verkauft, facit 165 Thlr. für Bücher, die in Calcutta nur 42 Rupien, d. i. 28 Thlr., kosten !!! Anm. des Herausg.

für Dr. Müller beigefügt und hat es das gleiche Schicksal erfahren. Ich hoffe indess, dass die Gesellschaft bald eine neue Sendung derselben Nummern machen wird. Bis jetzt sind in der bibl. ind. die folgenden Werke erschienen *):

Vol. I. the first two lectures of the Samhitâ of the *R*igveda Nr. 1—4.

Vol. II. the B*r*ihad-Âra*n*yaka Part I und II Nr. 5—13. 16. 18. Part III english translation, Fasc. 1. Nr. 27.

Vol. III the Chândogya-Upanishad Nr. 14. 15. 17. 20. 23. 25.

Vol. VII the Taittirîya-Upanishad Nr. 22. Dieses Werk sollte Anfangs einen besondern Band bilden; da er indessen unverhältnissmässig klein wurde (144 p.), so habe ich ihm später den Aitareyâra*n*yaka-Up., so wie den Çvetâçvatara-Up. hinzugefügt, so dass der Band nun c. 350 Seiten betragen wird.

Vol. VIII Îçâ-Kena-Praçna-Mu*nd*a-Mâ*nd*ûkya-Upanishads Nr. 24. 26. 28—31.

Vol. IV Elements of polity by Kâmandaki. Edited and Translated by Bâbu Râjendra Lâla Mitra. Fasc. 1. Nr. 19.

Vol. V Lalita-Vistara. Edited by Bâbu Râjendra Lâla Mitra; bis jetzt noch nicht erschienen, doch sind ungefähr 150 Seiten des Textes und 40 der Uebersetzung gedruckt.

Vol. VI Arabic Bibliography. Edited by Dr. A. Sprenger. Fasc. 1. Nr. 21.

Gedruckt wird jetzt ein schon längst herausgegebenes, doch vergriffenes Werk, der bhâshâparicheda, doch ist diese Ausgabe frei von den vielen Schnitzern der ersten, mit Uebersetzung

*) s. Dr. M. Müller's Brief in der Z. d. D. M. G. V, 95. Mittlerweile ist ein Exemplar dieser nros von Allan auch an die hiesige königliche Bibliothek gelangt: der Preis, der dafür von Allan in seinem Cirkular gefordert wird, ist pro nro 3 sh. 6 den., während in Calcutta der Preis nur eine Rupie, nicht ganz 2 sh., beträgt; Allan hat also den Preis eigenmächtig um die Hälfte erhöht; im Sinne der „Asiat. Soc." ist dies wahrhaftig nicht, und wünschen wir hiermit die Aufmerksamkeit derselben auf diesen Punkt zu lenken. Auch die Versendung des Journals der Gesellschaft scheint in sehr nachlässigen Händen zu sein; von 1849 fehlt hier noch Mai, October bis December, von 1850 ist erst Februar und März hier.
Anm. des Herausg.

von mir und vielen Noten; hoffentlich wird der erste fasciculus in diesem Monat erscheinen. Ferner wird wieder gedruckt der Sâhityadarpa*n*a, wozu Dr. Ballentyne eine Uebersetzung geben wird. — Mit meiner Herausgabe des schwarzen Yajus sieht es noch weitläuftig aus; ich habe zwar eine Copie des Textes der Samhitâ erhalten (von einem Mspt in dem Benares College abgeschrieben), doch keine von einem der Commentare. Das Aergerlichste ist, dass ich bestimmt weiss, es giebt noch eine Menge von Msptn., denn der schwarze Yajus wird immer noch fleissig studirt, und einer meiner Pandits weiss hunderte, ja tausende von Mantrâs auswendig, doch trotz allem meinem Antreiben kann ich kein Exemplar erhalten — Der Ajax Pratnavidyâlayensis ist ganz richtig. Ich werde bei erster Gelegenheit alle diese Schriften Ihnen zuschicken. — Von literarischen Neuigkeiten kann ich Ihnen nur noch wenig mittheilen. Dr. Ballentyne hat den zweiten Theil der Laghu Kaumudî mit englischer Uebersetzung herausgegeben (bis jetzt 317 Seiten); ebenfalls ist von ihm erschienen: „a lecture on the Sânkhya-philosophy embracing the text of the tattvasamâsa." Der Text ist höchst einfach, die Uebersetzung und die beigegebenen Noten gut. Dr. Ballentyne ist ein tüchtiger Gelehrter und äusserst thätig und unternehmend. In Calcutta wird gedruckt die Pa*n*cadaçî mit der *t*ikâ von Râmak*r*ish*n*a (Text und Commentar in Sanskrit, beide mit einer freien bengalischen Uebersetzung begleitet). Pa*n*-*d*it Madana-Mohana-Çarma-Tarkâlamkâra hat eine neue Ausgabe des Kumârasambhava mit dem Commentar von Mallinâtha-Sûri besorgt.

2. Aus Briefen von Prof. Stenzler.

Breslau den 29. November 1850.

— — Die Stelle Nir. VI, 5 klingt sehr modern. Aehnlich ist Yâjnav. 3, 42 und Manu 10, 116. Letztere Stelle citirt auch die Mitâxarâ zu Y., liest aber: girir statt: dh*r*itir, wie die Ausgaben und Kullûka haben. Es wäre allerdings interessant zu wissen, woher die Stelle der Nir. genommen ist; aber da sie in der kürzeren Recension fehlt, so ist wol ihre spätere Einschiebung nicht zu bezweifeln und die Sache verliert dadurch an

Wichtigkeit. — Kann Anquetils Tschakli (oben I, 250) vielleicht „Châgaleya" sein? — Dass Sie die Originale der Upanishad drucken lassen wollen, ist vortrefflich. Ob mit lateinischen Buchstaben oder in Devanâgarî, darüber ist es schwer einen Rath zu geben. Ich würde immer Devanâgarî vorziehen, aber die Kosten sind doch auch in Anschlag zu bringen, und wenn diese vielleicht ein Hinderniss bilden sollten, so hat man die Sachen doch noch lieber in lateinischer Schrift, als gar nicht.

den 6. März 1851.

Ueber die *grihya sûtra* hoffe ich bald ausführlichere Mittheilungen senden zu können. Sie sind von ausserordentlicher Wichtigkeit, und das nicht blos für das specifisch Indische Leben. Dass sie ungeachtet ihrer späteren Abfassung viele alte Elemente enthalten, haben Sie schon oben I, 57 bemerkt. Ich glaube, dass der darin niedergelegte Stoff theilweise viel älter ist, als der Stoff der çrauta sûtra, und uns nicht selten in die Zeit vor der Ausbildung des Brâhmanismus zurückführt. Die verschiedenen Stadien des ehelichen und Familienlebens bilden den Hauptbestandtheil derselben. Einiges hievon ist schon aus Colebrooke's Abhandlungen On the religious Ceremonies bekannt. Ausserdem aber werden Gebräuche sehr verschiedener Art geschildert, z. B. von Pâraskara das Opfer an Sîtâ (welche Gattin des Indra genannt wird) bei Bestellung des Ackers; Ceremonien beim Bau eines Hauses; Mittel und Sprüche gegen Kopfschmerzen u. dgl. m. Ein besonders alterthümliches Gepräge tragen die Sprüche und Segen, welche bei verschiedenen Veranlassungen gesprochen werden, z. B. wenn man einen Wagen besteigt, oder einen Elephanten, ein Kameel, ein Maulthier, ein Schiff u. s. w. Wenn man einen Vogel (çakuni) rufen hört, so spricht man zu ihm: „Goldgeflügelter Vogel, der du gehst, wohin die Götter dich senden, lobe den Yama, Verehrung sei dir, ki*m* tvâ kârkâri*no* 'bravît." Was kârkâri*nas* heisst, erklärt der Commentar nicht; er sagt blos, es sei der Genitiv, welcher statt des Accusativ stehe. Die Worte: „ki*m* tvâ'bravît" sollen bedeuten: „er (Yama) hat dir doch wohl nicht etwas uns nachtheiliges (asmadbâdhakam) gesagt?" Erinnert das nicht an: Kukuk vam häven,

wo lang sall ik leven? — Meinen Plan, die in der Chambersschen Sammlung enthaltenen *gr*ihya sûtra in Text und Uebersetzung herauszugeben, werde ich wohl hinausschieben, wenn nicht ganz aufgeben müssen, da er ohne Benutzung der Londoner Handschriften nicht auszuführen ist. Dass ich in Ch. 687 und 712 Commentare zu Çânkhâyana's *gr*ihya sûtra fand, war mir sehr wichtig, aber leider sind es nur Fragmente. Wenn Sie noch einiges auf Pâraskara Bezügliche finden, so bitte ich um dessen Mittheilung. — Die Zahl der *gr*ihya sûtra wird bei weiterer Forschung auch wohl noch etwas anwachsen. Im Commentare des Mahâyaças zu Gobhila's çrâddha sûtra und auch an anderen Orten finde ich ein *gr*ihya sûtra von Baijavâpa erwähnt. Vgl. Bijavâpin im ga*n*a Suta*m*gama, P. IV, 2, 80; Baijavâpi im ga*n*a Raivatika, P. IV, 3. 131, und Baijavâpâyana, B*r*ihad Âra*n*y. II, 6, 2. — Aus einem Kâ*t*haka *gr*ihya finde ich bei Nârâya*n*a zu Çânkhâyana's *gr*i. sû. und bei Raghunandana çlokâs citirt welche nicht alt klingen *). —

3. Aus einem Briefe von Dr. Schiefner.

Petersburg den 10. Jan. 1851.

— — Böhtlingk hat jetzt seine Syntax der Yakutischen Sprache beendet und gehört nun wiederum ganz der indischen Welt an. In den letzten Nummern des Bülletin hat er „Beiträge zur Critik des poetischen Theiles im Pa*n*catantra" und „im Hitopadeça", so wie eine kurze Notiz „über die Erweichung der Consonanten am Ende eines Wortes im Sansk*r*it" gegeben. Kürzlich erhielt er einen Brief aus Calcutta, worin ihm der Tod des Dr. J. Häberlin gemeldet ward. — Kossowitsch hat den Prabodhacandrodaya und einiges Andere ins Russische übersetzt, Petrow in Kasan einige Bogen einer Sanskritchrestomathie drucken lassen. — Ein Xatriya aus Multan ist jetzt hier nebst seinem Hauspriester, einem Brâhma*n*a aus Lahore.

*) Es sind bis jetzt also zwölf *gr*ihyasûtra bekannt; davon gehören zum *R*ik: Âçvalâyana, Çânkhâyana, und (?) Çaunaka (I, 243), — zum Taittirîya: Kâ*t*haka, Maitrâya*n*a (I, 69), Baudhâyana (I, 470), Bhâradvâja (I, 246), Hira*n*yakeçi, — zum Vâjasaneya-Y.: Pâraskara (= Kâtîya) und (?) Baijavâpa, — zum Sâman: Gobhila und (?) Khâdira (I, 58). Anm. des Herausg.

Die Griechischen Nachrichten von dem Indischen Homer, nebst Aphorismen über den griechischen und den christlichen Einfluss auf Indien.

Bei Ailian XII, 48 περὶ τῶν Ὁμήρου ποιημάτων heisst es: ὅτι Ἰνδοὶ τῇ παρὰ σφίσιν ἐπιχωρίῳ φωνῇ τὰ Ὁμήρου μεταγράψαντες ᾄδουσιν οὐ μόνοι, ἀλλὰ καὶ οἱ Περσῶν βασιλεῖς, εἴ τι χρὴ πιστεύειν τοῖς ὑπὲρ τούτων *) ἱστοροῦσι. Wie Perizonius in seiner Ausgabe des Ailian bemerkt, stehen diese Worte in Bezug zu einer Stelle bei dem Rhetor Dio Chrysostomus (aus Prusa in Bithynien zur Zeit Trajans) in seiner Rede περὶ Ὁμήρου orat. 53. II, 277 ed. Reiske. II, 636 ed. Emperius, in welcher derselbe von der indischen Uebersetzung des Homer ausführlich spricht. Ailian fügt eben nur die Notiz **) hinzu, dass (nicht blos die Inder den Homer übersetzt hätten, sondern)

*) scil. Περσῶν, nicht etwa πραγμάτων. Perizonius: „qui de his populis scribunt: nec dubito quin respexerit Ctesiam, forte et Dinonem", wahrscheinlich wol den letzteren, da Athenaeus 14, 8 aus dessen Περσικὰ die Notiz entnimmt, dass die alte Sitte die Thaten der Helden in Liedern zu besingen auch bei den Barbaren gelte, welche Stelle vielleicht von Ailian missverstanden worden ist, sei es, dass er den Dino selbst, den er z. B. 7, 1 citirt, oder nur den Athenaeus, der um einige Jahre früher als Ailian starb, vor sich gehabt hat. Dino lebte zur Zeit des Philipp von Macedonien und rühmt ihn Corn. Nepos im Conon als besonders zuverlässig.

**) Bohlen Indien II, 339 sagt seltsamer Weise: „daher heisst es bei Ailian, welchen sodann Chrysostomus ausschmückt:" aber Ailian lebte ja circa 130 Jahre später als Dio Chr.! Bohlen verwechselt letztern wahrscheinlich mit dem Kirchenvater! Auch citirt Bohlen die Stelle des Ailian selbst falsch, und lässt die Worte οὐ μόνοι bis βασιλεῖς aus, wodurch grade die Hauptpointe ganz verloren geht.

auch die **Könige der Perser** (dies hätten thun lassen). Hören wir nun den **Dio Chrysostomus** selbst: „*ὥστε μὴ μόνον τοὺς ὁμογλώττους καὶ ὁμοφώνους τοσοῦτον ἤδη κατέχειν χρόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν βαρβάρων πολλοὺς καὶ τοὺς μὲν διγλώττους καὶ μιγάδας σφόδρα ἐμπείρους εἶναι τῶν ἐπῶν αὐτοῦ πολλὰ τῶν ἄλλων ἀγνοοῦντας τῶν Ἑλληνικῶν, ἐνίους δὲ καὶ τῶν σφόδρα μακρὰν διῳκισμένων. ὁπότε καὶ παρ' Ἰνδοῖς φασιν ᾄδεσθαι τὴν Ὁμήρου ποίησιν, μεταβαλόντων αὐτὴν εἰς τὴν σφετέραν διάλεκτόν τε καὶ φωνήν· ὥστε καὶ Ἰνδοὶ τῶν μὲν ἄστρων τῶν παρ' ἡμῖν πολλῶν εἰσιν ἀθέατοι· τὰς γὰρ ἄρκτους οὐ φασι φαίνεσθαι παρ' αὐτοῖς· τῶν δὲ Πριάμου παθημάτων καὶ τῶν Ἀνδρομάχης καὶ Ἑκάβης θρήνων καὶ ὀδυρμῶν καὶ τῆς Ἀχιλλέως τε καὶ Ἕκτορος ἀνδρείας οὐκ ἀπείρως ἔχουσιν. τοσοῦτον ἴσχυσεν ἑνὸς ἀνδρὸς μουσική,*" d. i. „nicht nur die **Hellenen** halten den **Homer** hoch, sondern auch viele von den **Barbaren**, **sowol** die griechisch verstehenden Mischvölker, welche mit seinen Gedichten innig vertraut siud, während sie vieles andre Hellenische nicht kennen, **als auch** einige von den sehr weit weg wohnenden; denn sogar bei den Indern, sagt man, wird Homer's Poesie gesungen, indem sie (genit. absolut.) dieselbe in ihren eignen Dialekt und Sprache übertragen haben, so dass auch die Inder zwar manche von unsern Sternen nicht sehen, denn der grosse Bär scheint, sagt man, nicht bei ihnen, aber dennoch mit den Leiden des Priamos, mit den Klageliedern und Wehklagen der Andromache und Hekabe und mit der Tapferkeit des Achilleus und Hektor wohlbekannt sind."

Es versteht sich von selbst, dass wir diese Nachricht nicht wörtlich zu nehmen und etwa wirklich an eine indische Uebersetzung des Homer zu denken haben; es ist dieselbe vielmehr jedenfalls nur als ein Zeugniss dafür aufzufassen, dass die Inder so gut, wie die Griechen, ein episches Gedicht in der Weise

der homerischen Gesänge (und zwar der Ilias, den Beispielen nach) aufzuweisen hatten. Den speciellen Angaben nach von dem Inhalte desselben *) bleibt es nun allerdings zunächst zweifelhaft, ob wir darunter ein Gedicht zu suchen haben, welches denselben Gegenstand ob mit dem Mahâ-Bhârata? oder mit dem Râmâya*n*a? behandelte. Denn das, was der Grieche von den Leiden des Daçaratha hörte, konnte ihn zunächst eben so gut an die Leiden des Priamos erinnern, wie das, was er von den Leiden des Dh*r*itarâsh*t*ra hörte; der gleiche Fall tritt bei den Wehklagen der Frauen (anta*h*purastrîvilâpa, mandodarîvilâpa Râm. VI, 94. 95 und strîpralâpa im MBhâr. XI) ein, und für die Tapferkeit des Achilles und des Hector lassen sich ebenfalls sowol im Râmâya*n*a als im MBhârata hinlängliche Analoga finden. Indess ist nicht zu leugnen, dass sich in jenen Angaben die Schaale doch mehr zu Gunsten der Sage des MBhârata neigt; Dh*r*itarâsh*t*ra ist offenbar ein viel entsprechenderes Correlat zu Πριαμος, als Daçaratha, da sein Sohn wirklich getödtet wird, während der des letztern der Sieger ist. Auch die Klagen, welche im MBh. die Mutter und die Frauen des Suyodhana etc. über die gefallenen Helden anstimmen, entspricht mehr den Klagen der Hekabe und Andromache, als diejenigen, welche im Râmâya*n*a die Frauen der von Daçaratha's Sohne getödteten Riesen erheben. Es ist endlich auch passender in Hector den Suyodhana zu erblicken, dem eben wie jenem die Klagen seines Vaters, seiner Mutter und seiner Gattin gelten, als den Râva*n*a, dessen Eltern niemals als betheiligt erwähnt werden, und um den nur seine Gattin jammert. Wenn nun ferner zwar nicht zu leugnen ist, dass der Zug nach dem fernen La*n*kâ, die Belagerung der

*) Sie sind *so* speciell, dass keinesfalls daran zu denken ist, dass sie eine blosse rhetorische Ausschmückung einer von Dio Chrys. vorgefundenen einfachen Nachricht von der Existenz eines indischen Homers sein könnten, wie dies Bohlen a. a. O. angenommen hat.

Stadt im Râmâya*n*a an und für sich eine grössere Analogie bietet mit dem Zuge nach dem fernen Troja und dessen Belagerung, als der Kampf der einander benachbarten Kuru und Pa*n*câlo auf dem offnen Schlachtfelde im MBhârata, so scheint mir doch grade die sonst fast unerklärliche Nichterwähnung dieser so überaus hervortretenden Aehnlichkeit ein ganz entscheidender Beweis dafür, dass wir unter dem indischen Homer ein Gedicht über die Sage des MBhârata, und nicht ein Gedicht über die Sage des Râmâya*n*a zu verstehen haben.

Woher nun aber, dies ist die andere Frage, woher stammt diese Nachricht des Dio Chrysostomos? Stammt sie noch von Ctesias her? oder aus dem Alexanderzuge (so Bohlen!)? oder aus der Zeit der griechisch-baktrischen Könige? oder aus der Blütheperiode des alexandrinischen Handels mit Indien während der Kaiserzeit? Diese verschiedenen Möglichkeiten umfassen einen Zeitraum von über 400 Jahren. Die Beantwortung dieser Frage hängt nun zunächst davon ab, ob sich vielleicht schon bei früheren Schriftstellern, als Dio Chrysostomus, dieselbe Notiz findet. Geschieht dies nicht, was denn in der That der Fall zu sein scheint (auch Fabricius in der bibl. Gr. I, 434 erwähnt keine Stelle weiter), so ist dies schon von vorn herein ein ziemlich gewichtiger Beweis gegen die Möglichkeit der drei ersten angegebenen Fälle. Wenn Ctesias, Nearch, Megasthenes etc. etwas von dem indischen Homer erwähnt hätten, würde es sehr auffallend sein, dass z. B. Plinius ein so wichtiges Faktum sollte unerwähnt gelassen haben. Wir werden sonach schon von vorn herein zu der vierten Annahme geführt, dass die Nachricht des Dio „aus der Blütheperiode des alexandrinischen Handels mit Indien während der Kaiserzeit" stammt. Diese Annahme nun wird zur unumstösslichen Gewissheit, wenn wir uns die Stelle bei Dio näher ansehen; die Worte: „ὥστε καὶ Ἰνδοὶ τῶν μὲν

ἄστρων τῶν παῤ ἡμῖν πολλῶν εἰσιν ἀθέατοι· τὰς γὰρ ἄρκτους οὐ φασι φαίνεσθαι παῤ αὐτοῖς·" sind *nur* erklärlich, wenn man sie als eine Schiffernachricht aus dem *Süden* Indiens betrachtet; denn *da* ist die Stellung der Sterne im Vergleiche zu Griechenland wirklich so verändert, dass es dem griechischen Schiffer im Anfange allerdings so erscheinen musste, als ob es gar nicht dieselben Sterne seien. An der Stelle, wo er sie gewohnt war zu sehen, fand er sie nicht mehr, und konnte sich nun nicht nach ihnen richten. Während er den Bären bisher c. 65 Grad über dem Horizont gesehen hatte, stand derselbe nun deren nur etwa 35 darüber, und während dies Gestirn ihm bisher nie untergegangen war, verschwand es ihm jetzt für einen Theil der Nacht. Was Wunder also, wenn er glaubte, dass es gar nicht dasselbe Gestirn sei.

Es kann diese Nachricht übrigens ferner wol erst nach, und zwar kurz nach, Plinius allgemeiner bekannt geworden sein, da er sie sonst schwerlich übersehen haben würde; sie stammt also aus der Zeit des Periplus, sei es von dem Verfasser dieses letztern Werkes selbst her, der sicher noch andre Nachrichten mit nach Hause gebracht hat, nicht blos diejenigen, die er in diesem rein merkantilischen Buche niederlegte, sei es von seinen Gefährten oder unmittelbaren Nachfolgern.

Das Resultat ist also dies: in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts p. Chr. besassen die Inder, und zwar schon in den südlichsten Theilen Indiens, ein Gedicht nach Art des Homer, welches dieselbe Sage behandelte, die wir im MBhârata behandelt finden: der Natur der Sache nach ist dies Gedicht offenbar die Grundlage des MBhârata selbst, aus welcher sich dieses letztere allmälig bis zu seinem jetzigen imposanten Umfange entwickelt hat.

Ich kann mir nun übrigens nicht versagen, hier noch einige

weitere Bemerkungen anzureihen. Wenn ich nämlich die griechische Auffassung dieses Faktums, als ob die Inder den Homer übersetzt hätten, als selbstverständlich irrig bezeichnet habe, so mag ich mir doch andrerseits die Möglichkeit nicht verbergen, dass die Ausbildung und Zusammenfassung der indischen Heldenlieder zu einer kompakten Masse, zu einem Epos, in der That vielleicht durch das Bekanntwerden mit dem griechischen Epos vermittelt worden sein kann, wie man sich ja die gleiche Möglichkeit auch bei dem indischen Drama nicht verhehlen darf. Man hat wol überhaupt den griechischen Einfluss auf Indien und umgekehrt wieder den indischen auf die griechische Entwickelung nicht grade *zu* gering zu schätzen. Ganz abgesehen von der noch völlig schwebenden und in eine bei weitem frühere Zeit zurückgehenden Frage über die Einwirkung der indischen Philosophie auf die Gestaltung der griechischen, muss besonders seit der Zeit des Periplus der Verkehr der Griechen mit Indien einen hohen Aufschwung genommen haben, und hat sich derselbe nicht blos auf merkantilische Zwecke beschränkt, sondern auch auf wissenschaftliche und religiöse Anschauungen erstreckt. Ich habe oben I, 400 in einer Legende des MBhâr. die Erinnerung nachgewiesen, dass Brâhmanen in Alexandrien die Verehrung Christi kennen gelernt hatten, und heimgekehrt dieselbe auf ihren einheimischen Helden oder Weisen K*r*ish*n*a übertrugen, während sie ihrerseits, was ja schon lange angenommen ist, die Entwicklung gnostischer Lehren sei es bewirkt sei es gefördert hatten. Dass die indische Astronomie sich hauptsächlich auf die Auktorität der Yavana und des Yavanâcârya stützt, ist schon lange bekannt: ebenso die griechischen Namen der Planeten etc. bei Varâhamihira, und dass die, jetzt in Indien allein noch übliche, Bezeichnung *) der sieben Wochen-

*) Die ursprünglich indische Bezeichnung der Tage richtet sich nach

tage in der Bedeutung der Namen und in deren Reihenfolge die griechische ist: lange zwar bezweifelt, aber doch eben so sicher ferner ist, dass die Inder von den Griechen den Thierkreis entlehnt haben. Ganz neuerdings endlich durch Reinaud (mémoire sur l'Inde p. 332) aus Albîrûnî an den Tag gezogen ist die Nachricht, dass eins der fünf indischen Hauptwerke über Astronomie, die Pauliça-Siddhânta — direkt von einem Griechen, Paulus al Yûnânî (etwa Paulus Alexandrinus?) verfasst war! (resp. wol eine Uebersetzung von dessen Werk?). Das rege geistige Leben, das wir in den ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung in Οζηνη etc. anzunehmen haben, ist ohne alle Zweifel durch griechischen Einfluss vermittelt, theils direkt durch griechisches Beispiel und Lehre, theils indirekt durch die in Folge des Handels mit Alexandrien eingetretene Opulenz; und dass die Inder sehr wohl die griechische Ueberlegenheit in der Wissenschaft anerkannten, ergiebt sich aus den von Reinaud p. 333 not. angeführten Worten des Albîrûnî zur Genüge. Andrerseits ist nach Wilson's Untersuchungen darüber in den As. Res. XVII, 607—20, die Möglichkeit nicht abzuleugnen, dass (im Gegensatze zu der Nachricht, von welcher wir hier ausgegangen sind) dem Nonnus von Alexandrien (im 5. Jahrh.) bei Abfassung seiner Dionysiaca das indische Epos, sei es nur durch mündlichen Bericht, von indischen Gastfreunden etwa, aber doch *direkt* bekannt gewesen ist; und frägt es sich ferner, ob nicht indische Fabeln und Mährchen über Alexandrien schon früher, als durch das Kalila va Dimna etc., ihren Weg in das Abendland (cf. Babrius) gefunden haben.

Auch für die spätere Zeit, um gleich auch noch diesen Punkt zu berühren, sind jedenfalls die Verbindungen Indiens mit

den beiden Hälften des Monats, nach der lichten und schwarzen; in dieser werden die Tage (tithi, daher die Zahl im Fem.) fortlaufend gezählt.

den christlichen Ländern im Westen nicht zu unterschätzen. Eines Theils mögen buddhistische Missionare vielfach nach Syrien und Persien gekommen sein, wie man ja ihrem Einflusse die Sekte der Manichaeer zuschreibt; und bei der übergrossen Aehnlichkeit des buddhistischen und des katholischen Ritus, die offenbar später zu den Sagen von dem christlichen König Johannes den Anlass gegeben hat, hat man die Frage, ob nicht und von welcher Seite hier eine Entlehnung statt gefunden habe, nicht so obenhin zurückzuweisen, sondern wäre sie wohl einer näheren Untersuchung werth. Andern Theils aber sind jedenfalls auch eine Menge christlicher Missionare nach Indien gekommen, sowol zur See — und wir finden ja noch jetzt die Spuren ihrer Wirksamkeit in den Thomaschristen an der Küste Malabars — als auch durch Hochasien, wo sie natürlich zunächst auf die west-nördlichen Theile Indiens beschränkt waren; wenn wir in diesen keine christlichen Kolonieen antreffen, so liegt der Grund wol theils darin, dass sie stets der Tummelplatz fremder Eroberer gewesen sind, theils und hauptsächlich wol darin, dass eben die Verbindung mit dem Heimathlande ganz abgeschnitten war und weder neue frische geistige Kräfte noch andre Hülfsmittel von da herbeigeschafft werden konnten, was sich eben bei den malabarischen Christen ganz anders verhielt und daher auch deren Erhaltung bewirkt hat. Wenn es sonach von vorn herein undenkbar ist, dass sich in den nordwestlichen Theilen Indiens christliche Kolonieen sollten haben halten können, so habe ich dennoch oben I, 421 aus einer bei Wilson As. Res. 17, 187 verzeichneten Legende die Erinnerung an das Faktum nachgewiesen, dass sich einst fünf Christen, also wol eine Mission von fünf christlichen Priestern, auf dem Himâlaya niedergelassen und dort den Monotheismus gepredigt haben. Sei es durch eine Accommodation von ihrer Seite,

oder sei es, was wol wahrscheinlicher, dass ihre indischen Zuhörer das Gelernte nach ihren indischen Begriffen modelten, wie dies offenbar bei K*r*ish*n*a der Fall gewesen ist, — kurz, diese christliche Mission gilt den Çivaïten als eine Offenbarung des Çiva selbst, der seine Oberhoheit über alle andere Götter verkündigt habe.

Wilson in seiner vortrefflichen Abhandlung über die Indischen Sekten, As. Res. 16 und 17, hat bei mehreren der neueren Sekten darauf aufmerksam gemacht, dass sie einer Verschmelzung von islamischen und indischen Religionsbegriffen den Ursprung verdanken, aber ich gehe in eine weit frühere Zeit zurück und habe schon oben (I, 423) die Vermuthung ausgesprochen, dass das ganze indische Sektenwesen *), insofern sich dasselbe auf die ausschliessliche Verehrung je eines einzigen persönlich gedachten Gottes gründet, seine Entstehung christlichen Einflüssen verdankt, die eben hauptsächlich von Alexandrien aus vermittelt wurden, wie die im MBhâr. nachgewiesene Legende, für den K*r*ish*n*adienst wenigstens entschieden, zu beweisen scheint. *A. W.*

*) Meiner Ansicht nach ist auch das ganze Avatâra*system* aus einer Nachahmung des christlichen Dogma's von der Herabkunft Gottes entstanden, welchem Ursprunge auch immer dieses letztere selbst angehören mag. — Wenn J. Bentley in seinem: Historical view of the Hindu Astronomy (London 1825) p. 112. 113 über diesen Gegenstand eine ähnliche Meinung ausspricht, so sind es allerdings ganz andere Gründe, die ihn dazu vermögen. So frei Bentley auch von jeglichem Vorurtheile für das Alter indischer Schriften war, und so überaus richtig er häufig in dieser Beziehung urtheilt, so fehlte es ihm doch andrerseits für seine eignen Ansichten an jeglicher Critik, besonders seit die Idee von forgeries und impositions in ihm fix geworden war. Am Besten und Vorurtheilsfreisten ist er von P. F. Stuhr beurtheilt worden, in dessen: Untersuchungen über die Ursprünglichkeit der Sternkunde bei den Indern (Berlin 1831) p. 15 ff.; obschon Stuhr freilich von der theilweisen Richtigkeit der mit dem Obigen in Bezug stehenden Ansichten Bentley's damals noch keine Ahnung haben konnte

Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung.)

32. Pankl. Shekl. Mankl. (diese drei Schreibarten finden sich bei Anq.), dem Atharvan zugehörig, bei Colebrooke nicht genannt; ein Capitel p. 271—3. Den wahren Namen habe ich noch nicht errathen können. Shekl könnte auf Çâkalya führen? — Yâjnavalkya beantwortet dem Pankl (!) seine Fragen über das Wissen und über die Befreiung. „Wer Egoismus, Heuchelei und dgl. böse Eigenschaften von sich abthut, befreit sich und zehn seiner Vorväter nebst zehn seiner Nachkommen. Wer mit voller Einsicht das Wahre erkennt, befreit sich und funfzig seiner Vorväter nebst funfzig seiner Nachkommen. Er wird nicht wieder geboren: während seines Lebens ist der Körper nur der Wagen, die Sinne dessen Rosse, das manas die Zügel, der âtman der Lenker. Er kann überall hin gehen, wohin er nur will, Nârâyana der ewige Zeuge des Alls weilt stets in seinem Herzen. Wie eine Schlange sich häutet, so wirft er den Körper ab: und an welchem Ort dies auch geschehen mag, er wird straks befreit. Wer also stirbt, braucht weder betrauert noch verbrannt zu werden, noch brauchen irgend welche Leichenfeierlichkeiten für ihn statt zu finden. Er bedarf nichts mehr. Sei es dass er Schüler sei oder nicht, sobald sein Herz rein wird, weiss er: „ich bin das Sein, die Welt, die Wonne" und erkennt seine Einheit damit." — So nach Anquetil, da mir, wie der Name, so natürlich auch der Text dieser Upan. unbekannt ist.

33. Tschehourka. Xurikâ: die vierte Up. des Atharvan bei Colebrooke. Zwei Capitel p. 274—8, in E. I. H. 1726

aber drei Abschnitte in 24 Çlokâs. Den Namen erklärt Anq. selbst ganz richtig durch: cultrum τὸ secare non-scientiam.

§. 1. v. 1. Die Xurikâ ich künden will zur Erlangung der Tiefandacht *), welche erreichend nie wieder geboren wird der Sinnende, — v. 2. dem Vedasinn Gemässes, wie's Svayambhû selbst geoffenbart. Einen lautlosen Platz wählend, auf einem Sitze ruhend da, — v. 3. der Schildkröt' gleich zusammgekrümmt (s. Yogatattva v. 12. Bhagav. 2, 58), die Seel' (manas) im Herzen schliessend ein (Bhagav. 8, 12), ohne Anhalt viermal das Wort om wiederholend **) er gemach — v. 4. den ganzen Âtman (τὸ intra Anq.) füllen mag, alle (neun) Thore schliessend zu. [Die folgenden Verse sind mir unverständlich, wegen des schlechten Zustandes des Codex. Der Sinn scheint, nach Anq., dieser zu sein: den eingezognen Athem soll man langsam wieder von sich lassen, und zwar soll man ihn (?) von der grossen Fusszehe in den Knöchel führen, von da in die Wade, dann in das Knie, dann in die Hüften, dann in After und Penis, dann ***) in den Nabel.] — v. 8. da aber ist die Sushum*n*â, mit vielen Venen ganz umhüllt: röthlich sind sie und gelblich auch und schwarz und braun und dunkelroth: — v. 9. hinein in diese überfeine und zarte, weisse Ven' er ströme: von da die Hauche führe er, wie die Spinne den Faden (cf. Brahmop. v. 16), fort — v. 10 zum grossen Haus des Purusha (= ins Herz) das einer rothen Lotus gleicht (? rutoraktotpalâbhâsâ

*) dhâra*n*âyogasiddhaye | dhâra*n*â part of a Yoga or religious exercise: keeping the mind collected, the breath suspended and all natural wants restrained: steady, immoveable abstraction; s. Kâ*t*hakop. p. 111, 2.

**) ?mâtrâdvâdaçayogena pra*n*avena çanai*h* çanai*h* | om hat drei Moren, viermal om ist also zwölf Moren; cf. am*r*itanâda v. 23.

***) ukâro(?) mukhaka*t*igrîvam kimcid dh*r*idayam unnatam || 4 || prâ*n*ân samcârayet tasmin nâsâbhyantaracâri*n*a*h* | bhûtvâ tatra gate(?) prâ*n*â*h*(?) çanair atha samuts*r*ijet || 5 || sthiramâtrâ d*r*i*d*ham k*r*itvâ'*n*gush*t*he tu samâhita*h* | dve tu gulphe prakurvîta ja*n*ghe caiva trayas traya*h* || 6 || dve jânuni tathorubhyâm gude çiçne trayas traya*h* | vâyor âyatana*m* câtra nâbhideçe samâçrayet || 7 ||

purushâyatanam mahat): als kleine Lotusblume es in den Vedântâs (= Upanishads) wird gelehrt. — v. 11 Dies durchschneidend der Yati geht in den Hals, füllend jene Ven'. Der Seele (manasas) Messer nehmend dann, das scharfe, Einsichtsblanke, er, über den Fuss es streich' und schneid' jener Gestalt und Name ab (omnes cordis nomina et figuras, quae caussa erroris sunt. Anq.).

§. 2. v. 12 (wird bei Anq., wol mit Recht, noch zu §. 1 gerechnet). Durch seiner Seele (manas) scharfe Kraft Andacht (yogam) übend beständiglich: „Indravajra" — so ist genannt ein Nerv ...... (? marma janghânukîrtitam??); — v. 13 diesen er durch des Sinnens Kraft [tad dhyâna*m*(!)-balayogena] durch seine Andacht (dhâra*n*âbhir) schneide ab. Zwischen den Brauen (uror cod. bhruvor coni.) lassend nun den Nerv, durch den der Hauch entströmt, — v. 14 durch Andacht, viermal wiederholt (viermal den Laut om je in 12 mâtrâs, s. v. 3, wiederholend Anq.) er ohne Zögern schneide ab (chinded! 1ste Classe!), der Yogin, darauf in dem Hals sämmtlicher Venen ganze Zahl. — v. 15. Hundert und ein der Venen sind *): (drei) davon man die besten nennt: nach links beschützet die I*d*â **), nach rechts aber die Pi*n*galâ ***): — v. 16 dazwischen ist der beste Platz: wer den kennt, der die Veda weiss: die Sushum*n*â im Höchsten ruht, die reine, Brahman's eigne Form. — v. 17 Die Zweiundsiebzigtausende Zweigadern ..... (pratinâ*d*ishu taitilam??)

*) s. oben I, 447. Kâ*t*hakop. 111, 10. 11. V*r*ih. Âr. 4, 2, 3.

**) I*d*â: a tubular vessel, one of the principal channels of the vital spirit, that which is on the right (sic!) side of the body. Wilson s. v.

***) Pi*n*galâ: a particular vessel of the body, the right of three canals which run from the os-coccygis to the head and which are the chief-passages of breath and air according to the anatomy of the Yogaschool of philosophy. Wilson s. v.

sich spalten durch des Sinnens Kraft, Sushum*n*â nur sich spaltet nicht. — v. 18 Die Schneide blank durch Andacht ist, das Messer hell wie Feuer strahlt: damit schneide (chinden) die Venen durch der Weise hier mit Sinnens Kraft.

§. 3. v. 19 (Wie) dem Jasmin der Yogin gleicht, und wie man fortwirft Sesamöl (??? yâthâ vâsya*n*ti taitilam!), also mit Gut und Bösem voll ist jene Ven', sie kenne man. — v. 20 (die erste Zeile scheint zu fehlen). Wahrheitdurchdrungen werden sie, von der Wiedergeburt befreit. — v. 21 Darum der Einsichtsvolle nun einen lautlosen Ort erwähl', allein, und durch der Wahrheit Kraft ohn' alle Rücksicht allgemach. — v. 22 Wie der Hansa die Schlinge reisst und furchtlos auf zum Himmel fliegt, also von Banden frei der Geist (jîva*h*) die Welt alsdann hinter sich lässt. — v. 23 Gleich wie die Lamp', eh sie verlischt, erst All's verzehrt, dann auf sich löst, so alle Thaten der Yogin erst vernichtet, dann auf sich löst. — v. 24 Durch Athemeinhalt ist's geschärft, zur Schneid' Om's Moren hat's, gewetzt am Steine der Entsagung ists, mit solchem Messer welcher Yogakundge die Bande schneidet, nicht wird wieder er gebunden. —

34. Pram Hens. Paramahansa; die 34ste Upanishad des Atharvan bei Colebrooke; ein Capitel p. 279—85. In Chamb. 477 ist der Text enthalten, aber in erbärmlichster Gestalt *).

*) Der Copist (derselbe, der auch nro. 142. 478 geschrieben hat) hat nicht Devanâgarî schreiben können, und daher die Buchstaben des ihm vorliegenden Mspts nur nachgemalt; dabei hat er denn auch die Texte der drei Upanishaden, welche dasselbe enthielt, vollständig vermengt und durcheinander gemischt: 1. die Brahmopanishad steht auf fol. 1 a. 1 b bis Zeile 4. Zeile 13 bis fol. 2a Zeile 11. — 2. die Âru*n*ikop. auf fol. 1 b Zeile 4—13. fol. 2 a Zeile 11 u. 12. fol. 3a Zeile 2 bis 10. — 3. die Paramaha*n*sop. auf fol. 2b—3a Zeile 2. Zeile 10 bis fol. 4a Zeile 4. — Auf einem fünften Blatte steht ein von andrer Hand als paramaha*n*sopanishaddh*r*idayam bezeichnetes Schriftchen, ganz in der Art und Weise des mâlâmantrâ zur Bhagavadgîtâ, s. Schlegel's edit. sec. p. 290. 91 und der dem

„Für die Yogin, die Paramahansa, welchen Weg giebts? welche Weise (kâ sthitiḥ)?" so Nârada dem Bhagavat nahend sprach. Ihm antwortete Bhagavat: „der Weg der Paramahaṅsa ist schwer zu erreichen. Sohn, Weib (kalatram), Freunde u. s. w. die çikhâ, das yajnopavîtam, das yâgasûtram (dies ist wol ein vom Rande aufgenommenes Glossema des vorhergehenden Wortes?), das Studium der Schrift (svâdhyâyam) und alles Ceremoniell aufgebend und das Brahma-Ei (= die Welt mit ihren Dingen) verlassend, nur einen Lendengürtel, einen Stock, eine Decke (einen Wassertopf Anq.) tragend bettle er sich so viel Speise, als genug ist, um sein Leben damit fristen zu können: aber selbst dann ist er noch nicht auf der höchsten Stufe (des saṃnyâsa)."

„Wer ist denn nun aber auf der höchsten Stufe?" „Auch den Lendengürtel, den Stock, die Decke, den Topf gebe er auf (und esse nur als Medicin *) aushadhavad açanam âcaret). Nicht Kälte, nicht Hitze, nicht Freude, nicht Schmerz, nicht Ehre, nicht Verachtung berühren ihn. Tadel, Stolz, Neid, Verstellung, Begehr, Hass, Unlust, Wunsch, Zorn, Habsucht, Bethörung, Freude, Unwillen, Eigennutz sind ihm fern. Er betrachtet seinen Leib als ein stinkendes Aas (kuṇapam), hält seine Gedanken von allem Irdischen fern, und heftet sie stets auf den Âtman allein, seine eigne Identität mit demselben erkennend. „Das Heilige, Fleckenlose, Zweitlose, Selige, Erkenntnissreine — ich bin es: D a s ist mein höchster Ruheort (dhâma), D a s ist meine çikhâ (Brâhmaṇalocke), D a s ist mein yajnopavîtam (Brâhmaṇa-

Nandikeçvarapurâṇa entlehnten Kâlâgnirudropan.: dasselbe wird in der Unterschrift, jedenfalls wol fälschlich, dem Çankara zugeschrieben.

*) fehlt bei Anq.; der Text ist hier überhaupt viel ausführlicher als Anquetil; es werden mehre mantra angeführt, die der par. zu beten hat, und finden sich dieselben, so wie diese ganze Stelle, bei Anq. in der Âruṇikop. wieder: sind sie etwa nur versetzt und gehören eigentlich zu dieser? aber sie finden sich daselbst in A nicht vor: s. unten.

schnur)." Durch diese Erkenntniss der Einheit des Paramâtman und des (Jiv-)âtman (Gottes und der Seele) wird deren Unterschied gebrochen. Dies sagt folgender Mantra: „Die Wünsche alle gebend auf wer im Zweitlosen Höchsten ruht, und nur den Stab des Wissens trägt, Ekada*nd*in wird der genannt. — Wer aber trägt des Wissens (?) Stab ohne zu kennen den Allgeist und fröhnend nur dem Irdischen (?) dem ist bestimmt (?) der Raurava (one of the divisions of Naraka or Tartarus). — Wer nicht Geduld, Wissen und Ruh, Sanftmuth und all dergleichen übt, sondern blos als ein Bettler lebt, der handelt bös, sich selbst zum Tort *)."

Wer diesen Unterschied zwischen der geringeren und der höchsten Stufe des sa*m*nyâsa **) erkennt, der ist schon ein Paramahansa. Die Luft ist sein Gewand: nicht verneigt er sich den Göttern, noch ehrt er die Pitar, noch lobt oder tadelt er die Menschen; er lebt ganz unabhängig (yâd*r*ichika*h*): er zieht weder heran noch stösst er ab: Mantrâs, Denken, Beten, irgend ein Ziel sind nicht für ihn da, er ist nicht gesondert, noch nicht gesondert (nicht Tag ist für ihn noch Nacht Anq.), nicht „ich" noch „du." [Hier muss eine Lücke im Mspt sein, da bei Anq. noch folgendes steht, was an Jâbâla §. 5 erinnert: Er hat keinen bestimmten Wohnort: wo er sich grade Abends befindet, da übernachte er, sei es auch ein Leichenverbrennungsplatz oder ein andrer öder Platz oder unter einem Baume. Wenn im Dorfe alle schon gegessen haben, dann gehe er hinein und bettle um etwas Essen, bleibe aber nur so lange Zeit, als man zum Melken einer Kuh braucht und gehe dann gleichmüthig fort, mag man ihm gegeben haben oder nicht. Honig und Fleisch darf er nicht annehmen: wer ihm etwas andres giebt, als granum coc-

*) sa pâpîyati v*r*ittihâ | Die Stelle ist offenbar polemisch gegen Pseudo-samnyâsin's, deren es wol auch früher genug gegeben hat, besonders aber jetzt in Menge giebt, so dass der grösste Theil der jetzigen religious mendicants nur Heuchler und Betrüger sind.

**) d. i. zwischen dem ha*n*sa und paramaha*n*sa, denn fast eben so werden diese beiden in der Âçramopan. §. 4 geschieden.

tum, sündigt: ebenso aber, wer ihm das nicht giebt]. Gold und dgl. nehme er weder noch schaue es überhaupt nur an. Wenn er es mit Begier anschaut, so begeht er eine gleiche Sünde, als ob er einen Brâhma*n*a getödtet habe (brahmahâ bhavet); berührt er es, wird er ein Paulkasa (cf. V*r*ih. Ar. IV, 3, 22 K. und B an der dieser Stelle des V*r*ih. Âr. entsprechenden in der Brahmopan.): und nimmt er es gar, so vernichtet er sich selbst (âtmahâ bhavet), darum darf er es weder anschauen noch berühren noch nehmen. Alle Wünsche halte er sich fern, im Schmerz werde sein Geist nicht bewegt, im Wohlsein freue er sich nicht: er sei stets gleichmüthig gegen Gutes und Böses und beherrsche alle seine Sinne: er ruht im Âtman allein und in dem Gedanken: „ich bin eins mit dem reine Wonne, reines Erkennen seienden Brahman" ist er zufrieden (und selig Anq.).

35. Arank. Âru*n*ika (in Chamb. 477 = B.). Âru*n*eya (in E. I. H. 1726 = A.). Âru*n*iyoga oder Âru*n*îya bei Colebrooke, der diese Upanishad als die 25ste des Atharvan angiebt. Zwei Capitel p. 286—90, im Text aber sind es sechs Abschnitte, bezeichnet je durch die Wiederholung der Schlussworte. Sâya*n*a zu Taitt. Âr. X, 78 citirt die Âru*n*î-Jâbalâdyupanishads und die Âru*n*içruti *) als Hauptbeweis für seine Definition von nyâsa (i. e. sa*m*nyâsa) = agnihotrâdikarma*n*âm parityâga*h*. — Sonst habe ich diese Upanishad noch nicht erwähnt gefunden: denn wenn beim Schol. zu Pâ*n*. IV, 3, 104 die Âru*n*ina*h* als eine Schule aufgeführt werden, die sich von einem Schüler des Vaiçampâyana ableite, so frägt es sich doch, ob wir unter dem, was *diese* Âru*n*ina*h* als von ihrem Lehrer proktam adhîyate, die Âru*n*ikopanishad, ob wir unter diesem Lehrer selbst den Âru*n*i zu verstehen haben. Der erste kâ*nd*a des Taittir. Âra*n*yaka näm-

*) Die Upanishads werden von ihren Commentatoren stets als (bhagavatî) çruti*h* angeführt.

lich gehört (wie es darin selbst I, 32, 2 heisst: aru*n*â*h* kâ*nd*a *r*ishaya*h*) den Aru*n*â*h* (Ketava*h*, s. auch MBh. XII, 774) und behandelt die Anlegung des von ihnen gelehrten Feuers, den Âru*n*aketuka agni (I, 22, 11. 24, 4), woher er denn in der Anukrama*n*î der Âtreyiçâkhâ den Namen Aru*n*â*h* selbst trägt (auch in dem metrischen Theile derselben v 12 und 18): auch wird anuv. 26, 1 die Ansicht eines Âru*n*a Svâyambhuva citirt. Da wir nun ferner darin, anuv. 7, 5, den Vaiçampâyana (ga*n*a açva) als Lehrer erwähnt finden (wie anuv. 9, 2 den Vyâsa Pârâçarya), so liegt die Annahme sehr nahe, dass die *dies* von den Aru*n*â*h* *) angeblich verfasste Buch Studirenden unter *jenen* Âru*n*ina*h* zu verstehen sind und dass ferner die Aru*n*â*h* selbst (oder der Âru*n*a) als Schüler des Vaiçamp. galten.

Es steht übrigens die Âru*n*ikopanishad ferner nicht, wie ich I, 175 fälschlich angenommen habe, mit *dem* Âru*n*i, den wir als einen Hauptlehrer des weissen Yajus kennen **), in Beziehung, sondern vielmehr mit dem Âru*n*i Prâjâpatya, oben p. 95, und vermuthe ich, dass sie als eine Art Nachtrag und resp. Nachbildung zu dem oben p. 95 ff. als Theil der Mahânârâya*n*opan. übersetzten Anuvâka 79 von Taitt. Âr. X zu betrachten ist: während in diesem die spirituelle Seite des sa*m*nyâsa behandelt ist, hat sie es mit der rein materiellen Seite desselben zu thun; sie gehört jedenfalls einer sehr späten Zeit an, ob sie auch Sâya*n*a als çruti ansehen mag. Çankara kennt sie wie es scheint, noch nicht. — Dass sie einem Vish*n*uverehrer angehört, ergiebt sich aus der seltsamen Anwendung der beiden Rikverse am Schluss.

*) Die Aru*n*â*h* (Ketava*h*) werden auch im Ârshâdhyâya der Cârâya*n*îya-Schule des Kâ*t*hakam mehrfach als *R*ishi erwähnt.

**) Die Âru*n*aya*h* (Aru*n*asyâpatyâni) haben wir im Aitar. Âra*n*y. II, 1, 4 gefunden, s. oben I, 388.

§. 1. Âru*n*i (Prâjâpatya, fügt B hinzu; aber Anq. hat Uddâlaka Âru*n*i) ging in die Welt des Prajâpati; dort angekommen seiend sprach er: „auf welche Weise, o Heiliger! kann ich die Werke gänzlich aufgeben?" Zu ihm sprach Prajâpati: „Söhne, Brüder, Verwandte u. s. w., die çikhâ (fehlt in A.), das yajnopavîtam, das yâgasûtram *), und das Studium der Schrift [svâdhyâyam **)], den bhûrloka, den bhuvarloka, den svarloka (suvarloka B.), den maharloka, den janaloka (gewöhnlich sonst jana*r*loka), den tapoloka und den satyaloka (fehlt bei Anq.), den Tala, Pâtâla, Nitala, Vitala, Sutala, Rasâtala, Mahâtala und das ganze Brahmâ*nd*am ***) gebe man auf: nur einen Stock und eine Decke (und einen Lendengürtel B.) behalte man: alles übrige gebe man auf."

§. 2. „Ein G*r*ihastha oder ein Brahmacârin oder ein Vanaprastha †) möge das yajnopavîtam (die heilige Schnur) von sich zur Erde oder ins Wasser werfen, die drei Feuer nehme er auf in das Feuer seines Leibes und die Gâyatrî (nämlich die *κατ ἐξοχην* so genannte) in das Feuer seiner Rede. Ein Ku*t*î-

*) Dies ist wol, wie an der entsprechenden Stelle der Paramahansop., ein vom Rande in den Text aufgenommenes Glossema des vorhergehenden Wortes? dort hatte Anq. gar nichts entsprechendes, hier aber steht bei ihm: et korbanha (= opera). B liest yâga*m* sûtram.

**) Hier, wie an der entsprechenden Stelle der Paramahansop., von Anq. durch: et τὸ legere libros Beid praeter Oupnekhat wiedergegeben.

***) So in A; anders in B, wo richtiger *a*talavitalasutalatalâtalarasâtalamahâtalapâtâlabrahmâ*nd*am ca, und wieder anders bei Anq., wo tal, atal, batal, sutal, resatal, talatal, mahatal; Anq. nennt sie septem tabulata terrae und die 7 loka die septem tabulata τοῦ Behescht; s. übrigens Vedântasâra p. 11. 12. Comm. p. 82. Troyer zu Râjat. 3, 519.

†) Oder soll man übersetzen: „ein G*r*ihastha möge als Brahm. oder als Vanap. —"? dann müsste aber wol ein bhûtvâ eingeschoben sein!

cara *) möge als Brahmacârin seine Familie verlassen, er trage weder ein Trinkgefäss noch ein Reinigungsgefäss, noch einen Stab und vermeide die Leute." So sprach (Prajâpati).

Von da ab lebe er ohne irgend welche Mantra, verrichte aber im Anfang der drei Tageszeiten (Früh, Mittags, Abends) die Waschungen: er wandle im Âtman, ins Sinnen vertieft: in allen Vedâs wiederhole er nur das Âra*n*yakam (den im Walde zu lesenden Theil s. oben I, 74) oder die Upanishad (Singul.)

Die §. 3—6, der nun folgende Theil der Upan., sind in der grössten Unordnung, da sowol die beiden Texte, als Anq., jeder eine verschiedene Aufeinanderfolge der Worte und Sätze befolgt: was der eine voranstellt, stellt der andere nach und so umgekehrt. Bei Anq. sind überdem drei längere Stellen übersetzt, von denen zwei sowol in A als in B fehlen, während die dritte zwar in A fehlt, wol aber in B sich findet (s. oben p. 174), wobei es indess bei der in B waltenden vollständigen Vermischung der Texte der Paramahansop. und der Âru*n*ikop. an und für sich ungewiss bleibt, welcher von beiden die Stelle zugehört; andrerseits enthalten AB einige Stellen, die sich bei Anq. nicht vorfinden. Bei dem grundlosen Zustande beider Texte halte ich mich übrigens im Folgenden an den Gang der Anquetilschen Uebersetzung, mit welchem zudem B meist übereinstimmt.

„Ich selbst bin das Brahman, das Brahman heisst vom Lehren **) sûtram, ich selbst bin das sûtram," also erkennend thue er die (heilige) Schnur (sûtram) von sich ab, (da er sie nun nicht mehr braucht). Wer also erkennt („ich habe Alles aufgegeben," sa*m*nyastam mayâ, fügt hier Anquetil dreimal ein: in A fehlen diese Worte ganz, in B stehen sie erst unmittelbar vor den Worten: „Friede," — der gebe Liebe, Zorn, Freude (fehlt in B), Wuth (fehlt in B), Begehr, Bethörung, Heuchelei, Stolz, Unwahrheit (Un-

*) ku*t*îcara: an ascetik of a particular order, one who consigns the care of his family to his son and remains at home engaged solely in devotion: Wilson s. v., s. auch Asiat. Res. 17, 203 und Âçramop. §. 4: ku*t*îcarâ*h* svaputragr*i*heshu bhixâcaryam caranta Âtmânam prârthayante |

**) sûcanât sûtram, cf. Brahmop. v. 4: sûcanât scheint mir blosses glossema: zu sûtram in dieser Bedeutung s. Vr*i*h. Âr. M. III, 5, 2.

willen, Neid, Egoismus B) u. s. w. auf und spreche: „Friede*) sei allen Wesen" Zum Rohrstocke, den er ergreift, sagt er: „Du bist des Indra Donnerkeil, der V*r*itratödter! sei mir Schirm (çarma) und wehre alles Böse ab." [Zum Lendengürtel sagt er: te propter τὸ servatum habere pudorem meum servatum habui: — diese Worte fehlen auch in B]. Er esse nur als Medicin: das brahmacaryam (*Keuschheit*), die ahi*n*sâ (*Sanftmuth*), das aparigraha (*Armuth*), die *Wahrheit* — diese vier behält er einzig und zu ihnen sage er: „[ich habe alles verlassen, nur euch behalten], behaltet auch mich!" **) Nun sage er dreimal: „ich habe Alles aufgegeben" (sa*m*nyastam mayâ, fehlt in A und B).

Von da ab müssen die Paramahansa und Parivrâjaka auf der Erde sitzen, liegen und dergl.; sie müssen Keuschheit üben: ihr Gefäss sei von Thon, oder ein Kürbis, oder von Holz (oder Rohr B).

In der Regenzeit wandere er nur zwei Monate umher (die andern zwei, in denen es am heftigsten regnet, bleibe er an *einem* Ort).

Wer***) den Sinn der Veda erkannt hat, der verlasse vor oder nach dem upanayanam (the initiation and investiture with the sacred cord) Vater, Sohn, Feuer, heilige Schnur, Werke, Weib.

*) Diese Stelle fehlt in A bis zu — „als Medicin," in B steht sie, wie schon bemerkt, in dem mit der Paramahansop. vermischten Theile, ist aber in mehren Worten ganz unlesbar.

**) he raxas te pa*n*cavyo he raxavya iti A! he raxato hme raxato he raxata ityi B! Dies möge genügen als eine Probe von dem Zustande des Textes.

***) Hier beginnt bei Anq. das zweite Brâhma*n*a. Es enthält viele Wiederholungen, wie denn überhaupt die ganze Upan. von dergl. und resp. auch von Widersprüchen voll ist. Sie enthält eben eine Menge verschiedener einzelner Bestimmungen über diesen Gegenstand, die mit einander nicht in Zusammenhang stehen, weshalb denn auch mit Leichtigkeit immer neue dgl. Bestimmungen ihren Weg in den Text finden konnten und auch gefunden haben.

Wenn der Büsser zum Betteln in ein Dorf geht, sei Hand oder Magen sein Gefäss (kein anderes soll er haben). Bitten **) darf er nicht, und an einem Orte nur so lange Zeit bleiben, als man zum Melken einer Kuh braucht. Erhält er nichts, gehe er weiter. Oder er rufe dreimal laut: om. Er mag in drei, fünf oder sieben Häusern betteln: erhält er auch dann nichts, muss er hungrig wieder fortgehen an unbewohnte Orte.

Diesen, (s. *R*ik I, 32, 20) des Vish*n*u höchsten Pfad, blicken immer die Weisen an, der wie ein Aug' am Himmel steht.

Zum Preis bereite (s. *R*ik I, 22, 4) Priester stets, immer wache verherrlichen diesen, des Vish*n*u höchsten Pfad.

Dies ist die Lehre der Veda (vedânuçâsanam).

Hier schliessen AB, bei Anq. folgt aber noch eine Stelle ziemlich ähnlichen Inhaltes, als das Vorhergehende.

36. Kin. Kena: 37ste Upanishad des Atharvan bei Colebrooke: Zwei Capitel, p. 291—8: übersetzt von Windischmann p. 1695 ff. und p. 1759 ff. und zwar als Sâma-Up., wo sie (s. oben I, 42 Colebr. I, 88.) in vier khan*d*a getheilt ist und den neunten Adhyâya des Brâhma*n*a der Talavakâra bildet**). Eine andre deutsche Uebersetzung, nach der französischen von Pauthier, findet sich im Magazin für die Literatur des Auslandes 1833 No. 63. Im Uebrigen ist diese Upan. bekanntlich mehrmals von Ram Mohun Roy (und nach ihm von Poley) theils

*) Das Folgende fehlt in AB bis zu „— unbewohnte Orte," dafür steht mehres in AB, was bei Anq. fehlt.

**) Çankara's betreffende Worte am Eingange seines Commentars (Chamb. 137) lauten: keneshitam ity âdyopanishat parabrahmavishayâ vaktavyeti navamasyâdhyâyasyârambha*h* | prâg etasmât karmâ*n*y açeshata*h* parisamâpitâni samastakarmâçrayabhûtasya ca prâ*n*asyopâsanâny uktâni karmâ*n*gasâmavishayâ*n*i ca | anantaram ca gâyatrasâmavishayam darçanam vançântam uktam | Von diesen 8 früheren Adhyâyâs ist bis jetzt noch keine Spur gefunden worden.

mit Çankara's Commentar edirt, theils ins Englische übersetzt worden, aber stets im Sâmatexte. Anquetil dagegen hält sich, wie E. I. H. 1726 (=I), an den Atharvatext derselben. Folgendes sind die im Ganzen unbedeutenden Varianten dieses letztern, die zum Theil jedoch nur von der Poleyschen Ausgabe abweichen, dagegen mit dem in Chamb. 137 (=B) sich vorfindenden Sâmatexte stimmen *). Pol. p. 112, 2 preritam mana*h* kena prâ*n*a*h* pratimukta*h* (Fehler?) I. — Z. 5 pretyâsmâl I. B. — Z. 7 mana*h*, na vidmo na ca jânîmo yathaitad anuçasyât I. — Z. 11 manaso matam I. — Z. 11. 13. 14 neyam yad I. — Z. 14 yatra çrotram I. — der 9te Vers fehlt in I, aber nicht bei Anq. — p. 113, 2 yad idam I. — Z. 3. daharam I. B. und Çank. selbst (zweimal, nur einmal dabhram). — rûpam | yad asya (Lücke!) deveshu apy (—shv apy B) anumîmâ*n*syam evânumanye | viditam nâha*m* I. — Z. 5 no na vedeti fehlt I (Fehler!). — Z. 8 vindase | âtmani I. — Z. 9 avedir I beide Male. — Z. 11 vijajne I (!). — [Z. 14 vyajânanta B. —] I liest überall yaxyam (B nur in Zeile 20), ferner (mit B) stets vijânîhi kim idam (dagegen stets vijnâtum yad etad) und p. 114, 7 hovâca kim idam, ebenso stets tam abhyadravat (B stets vâham für vâ 'aham), so wie sarva*m* javena. — p. 114, 8 vâ vijaye I. — [Z. 10 hy ena*m* nedish*th*am pasparçu*h* sa hy etat B. —] Z. 11 prathamam I. — Z. 12 hy ena*m* nedish*th*am I. B. [pasparçu*h* B.] sa hy ena*m* prathama*m* I. — Z. 16 upâsitavyam ya evam vedâ'bhi I. — Z. 17 tad upanishad brahmovâcainăm upanishadam I (Fehler?) — Z. 19 etâm upanishadam vedâ — I. etâm eva upanishadam vedâ — B sec. manu. — I schliesst: ity âtharva*n*îye keneshitop — t [und B: iti çrîsâmavede keneshitop — t

*) In I. und B. (aber in B gelb überstrichen) ist folgender energische Vers dem Anfange der Upanishad vorgesetzt: buddhvâ 'py âtyantavairasyam vishayeshu sudurmati*h* | badhnâti bhâvanâm bhûyo naro nâ 'sau sa gardabhah. ||

samâptâ: an der Stelle der drei gesperrten Silben hat ursprünglich etwas Andres gestanden, das aber gelb überstrichen ist].

Da der Inhalt dieser Upanishad durch die vielfachen Uebersetzungen hinlänglich bekannt ist, so beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen.

§. 1. Das zweite Hemistich von v. 4 iti çuçruma pûrveshâm ye nas tad vyâcacaxire beruft sich für die hier gelehrte Ansicht vom brahman direkt auf (eine âcâryopadeçaparamparâ, wie Çankara erklärt, d. i.) eine alte, fortlaufende Tradition: dgl. findet sich auch in dem weissen Yajus, so Îçop. v. 10. 13, wo jener Vers selbst wiederkehrt (dhîrâ*n*âm statt pûrveshâm und vicacaxire) und im Çatap. Br. I, 6, 4, 11 (nanv atrântare*n*a çuçruma). 6, 2, 4 (so 'yam paro'varam yajno'nûcyate pitaiva putrâya). 6, 2, 1 (tad vâ *r*ishi*n*âm anuçrutam âsa s. oben I, 167) etc. Yâjnavalkya verficht I, 3, 1, 21 das yathâdish*t*am, die Tradition, und V, 2, 1, 2 und 3 das yathopasmâram (= yathâsm*r*iti Sây.), welcher letztere Ausdruck für das zwar schon an und für sich als nothwendig erkannte, aber bisher noch nicht nachgewiesene gleichzeitige Bestehen von smârtavorschriften neben den çrautavorschriften entscheidet: die letztren werden wol früher Gegenstand besondrer Erklärung und Lehre, resp. des Gehörs (çruti) für die Schüler gewesen sein, während man den erstren, als welche schon durch den häufigen Gebrauch sich von selbst dem Gedächtniss (sm*r*iti) einprägten, später als ihnen diese Sorgfalt angedeihen liess: *so* wenigstens möchte ich die Bedeutung und das gegenseitige Verhältniss der Worte çruti (für die Brâhma*n*a) und sm*r*iti (für die smârtasûtra, d. i. g*r*ihyasûtra und dharmasûtra, und für die sm*r*itiçâstra) erklären.

§. 2 beginnt mit: yadi manyase suvedeti, §. 3 mit: brahma ha devebhyo, §. 4 mit: brahmeti hovâca.

§. 2. Das Verbum mîmâ*n*s, resp. das Subst. mîmâ*n*sâ findet sich häufig im Çatap. Br. gebraucht*), und scheint es (neben upanishad) der älteste unter den später gewöhnlichen Namen für Spekulation zu sein, da sich keiner der andern, weder tarka noch yoga noch sâ*n*khya, im Çatap. Br. vorfindet. Der Name sâ*n*khya scheint der späteste unter diesen (er ist ja auch durch Taddhita gebildet), da er erst in der Çvetâçvatara Up. und in den späteren Atharvopan. vorkömmt: tarka dagegen treffen wir (bekämpft) in der Kâ*t*hakopan. p. 104, 3: das Wort bezeichnet daselbst wol dasselbe, was später Sâ*n*khya, denn aus der späten Bildung *dieses* Namens darf man nicht etwa auch auf die späte Existenz der Spekulationsweise, die er bezeichnet, schliessen. Im Gegentheil geht diese, d. i. das dualistische Princip (Urstoff und Urgeist), schon in den Brâhma*n*a (freilich meist bekämpft) neben dem unitarischen Principe einher, und ist sie es ja offenbar auch, die exoterisch als Religion auftretend uns als Buddhismus bekannt ist. Auf den technischen Namen yoga treffen wir zuerst in dem zweiten Theile der Kâ*t*hakop. p. 111, 2. 15. und benennt derselbe eben seine eigne, die unitarische Lehre, mit diesem Namen. Das Wort nyâya findet sich in der Mu*nd*akop., aber wol in einer eingeschobenen Stelle s. oben 1, 281. Der Name vedânta steht ebenfalls in der Mu*nd*akop., an einer Stelle, die sich ebenso im Taittir. Âra*n*y. X, 12, 22 findet s. oben p. 91 u. I, 288, also wol daraus oder aus einer gemeinschaftlichen Quelle entlehnt ist.

§. 3. Das Wort yaxam erklärt Çankara durch pûjyam mahad bhûtam. Es findet sich als Beiname des brahman wieder im V*r*ih. Âr. 4, 8 M. (5, 4 K. = pûjyam nach Dvivedaga*n*ga) und im Çivasamkalpa Vâj. S. 34, 2. Auch Sâya*n*a zu *R*ik I, 62, 6 erklärt prayaxatamam durch atiçayena pûjyam. Es ver-

*) Z. B. mîmâ*n*sâ I, 3, 5, 12. X, 2, 5, 9. XI, 2, 4, 4. V*r*ih. Âr. I, 3, 30 M. upamîmâ*n*sâ XI, 4, 2, 2, 12. 15. mîmâ*n*sita*m* V*r*ih. Âr. I, 2, 29 M.

schwindet übrigens diese Bedeutung mit der Zeit völlig aus der Sprache, und tritt dafür eine neue ein, die ich wieder ihrerseits noch in keiner vedischen Schrift, selbst im Taitt. Âr. nicht, angetroffen habe. Da übrigens die Etymologie von yaj für die epischen Yaxâs, die eher als bös gelten, durchaus nicht passen will, so möchte ich deren Namen lieber von der $\sqrt{}$ rax (schützen, hüten) ableiten, da sie ja als die Hüter der Schätze des Kuvera im Himavat erscheinen; im Munde des Volkes, und die Yaxa sind jedenfalls wesentlich Götter des gemeinen Haufens gewesen, mag die Aussprache des y und des r leicht vermischt worden sein, wie wir ja im Apabhrança r statt y auftreten sehen; zudem lag es nahe die raxa „die Hüter" von den raxas, „vor denen man sich zu hüten hat," auch lautlich zu unterscheiden. Was übrigens — man erlaube mir diese Abscweifung — die Schätze auf dem Himavat betrifft, so glaube ich, dass die Vorstellung davon ganz einfach auf einem etymologischen Irrthume beruht, indem man heman „Eis" mit heman „Gold" verwechselte, und die Eisberge des Nordens zu Goldbergen umschuf. Offenbar ist von beiden die Bedeutung „Eis" bei dem Worte heman die ursprüngliche, wie die verwandten Worte (s. Vâj. S. spec. II, 126) lehren: die Bedeutung Gold kann sich wol erst entwickelt haben, als man die Eisspitzen der Berge von der Sonne vergoldet sah oder überhaupt den gleichen Glanz beider bemerkte. Wir finden denn auch in der That die Bedeutung Gold, wie es scheint, erst in der späteren Zeit. Die Nigha*nt*u führt allerdings I, 2 heman unter den suvar*n*anâmâni auf, aber noch ist im vedischen Kreise kein Beispiel dieser Bedeutung bekannt (denn Sâm. I, 6, 1, 4, 4 ist heman wol ähnlich wie *R*ik. I, 116, 2 zu fassen): wol aber findet sich heman (χειμων) = himanta z. B. im Çat. Br. I, 5, 4, 5 (haimana Pâ*n*. IV, 3. 22). In der späteren Zeit dagegen ist die

alte Bedeutung ganz verloren gegangen und nur die Bedeutung Gold übrig geblieben: hemakûṭa erklärt man daher als „Goldgipfel," während es ursprünglich offenbar wol „Eisgipfel," bedeutet, ebenso hemâdri und hemâṅga (= sumeru). Die Hauptschwierigkeit bei dieser Auffassungsweise ist mir übrigens nicht entgangen, die nämlich, dass wir heman noch nicht direkt in der Bedeutung Eis, sondern nur in der von Kälte, Winter nachweisen können: man könnte daher vermuthen, es sei das Gold nicht seines gleichen Glanzes mit dem Eise, sondern seiner Kälte (seiner Härte?) wegen so benannt, indess ist ja das Gold nicht kälter, als irgend ein andres Metall: übrigens würde doch selbst auch dadurch in meiner Auffassung des Ursprunges der Idee von den Schätzen des Himavat nichts Wesentliches geändert werden.

Die Darstellung in §. 3 und 4 der Kenopan. weisst dieselbe einer Zeit zu, in welcher statt der drei Hauptgötter: Agni, Vâyu, Sûrya, die sich als die vereinigenden Repraesentanten alles Göttlichen auf der Erde, in der Luft, am Himmel entwickelt hatten, drei andere: Agni, Vâyu, Indra gelten: es sind dies eigentlich nur zwei, da Indra mit Vâyu wesentlich identisch ist, und habe ich, so viele Beispiele auch (besonders in den beiden Yajus) von der erstern Trias, doch nur ein zweites von dieser Trias, die eben eigentlich nur eine Duas ist, gefunden (nämlich im Ṛiktexte des Purushasûkta v. 13). Ich weiss mir dieselbe übrigens auch nicht recht zu erklären. — Andrerseits war ferner auch schon die Einheit alles Göttlichen im Brahman (neutr.) erfasst, und soll ja eben hier die Legende dessen Oberhoheit über alle temporären göttlichen Erscheinungen und selbst über die Trias derselben anschaulich machen und einprägen. — Wie aber haben wir uns die Stellung der Umâ Haimavatî zu erklären, die hier als Mittlerin zwischen dem ewigen

brahman und den Göttern auftritt? Nach Çankara ist es die vidyâ, welche Umârûpi*n*i dem Indra erscheint: dieselbe Auffassung findet sich bei Sâya*n*a, der zu Taitt. Âr. X, 1, 150 bei Erklärung des Wortes soma diese Stelle citirt, er sagt daselbst: himavatputryâ gauryâ brahmavidyâbhimânirûpatvâd gaurivâcaka umâçabdo brahmavidyâm upalaxayati, ata eva talvakâropanishadi brahmavidyâmûrtiprastâve brahmavidyâmûrti*h* pa*th*yate: bahuçobhamânâm Umâm Haimavatîm tâm hovâceti, tadvishaya*h* tayâ Umayâ saha vartamânatvât soma*h*: und ebenso ibid. anuv. 38 (48 Drâv.) umâ brahmavidyâ tayâ saha vartamâna soma paramâtman: ferner ibid. anuv. 18 Drâv. (22 Ândhra) ambikâ jaganmâtâ pârvati tasyâ*h* bhartre (Ambikâpataye steht im Text) tasyâ*h* eva brahmavidyâtmako deha*h* umâçabdenocyate, tasyâ*h* svâmine (Umâpataye steht im Texte, aber nur in dem der Drâvi*d*a, nicht in dem der Ândhra). Es ist diese letztere Stelle die einzige im vedischen Kreise, in welcher ich bis jetzt ausser der Kenop. direkt den Namen Umâ angetroffen habe, — denn das umâsahâya in der Kaivalyopan. gehört eben nicht mehr dem Vedakreise an, und wenn auch ferner die Commentare das soma auch sonst noch, wie Sâya*n*a an den eben angeführten Stellen, durch Umayâ sahita erklären (z. B. Mahîdhara zu Vâj. S. 16, 39 und Bha*tt*a Bh. M. an der entsprechenden Stelle der Taitt. S.), so ist doch eine dgl. Auffassung wol überall ebenso unbegründet, als eben an den von Sâya*n*a angeführten Stellen, wo das Wort ganz einfach den Somatrank bedeutet. — Wenn nun übrigens nach dem Bisherigen, also theils durch die Einstimmigkeit der Commentare, theils durch die Stellung selbst, welche die Umâ *hier* in der Kenop. einnimmt, die Bedeutung derselben als brahmavidyâ ziemlich sicher zu sein und sie sich sonach direkt zur Sarasvatî, zu dem göttlichen Wort zu stellen scheint, ja sogar die Versuchung nahe liegen könnte, sie auch etymologisch mit dem heiligen Worte om in Verbindung zu

bringen *), so treten doch noch andre Punkte hinzu, welche uns die ursprüngliche Bedeutung der Umâ in ein ganz anderes Licht zu setzen scheinen. Warum zunöchst heisst sie Haimavatî **)? Was hat sie mit dem Himavat zu thun? Ist etwa die brahmavidyâ erst vom Himavat her zu den im Madhyadeça wohnenden Âriern gekommen? Dass der Norden Indiens sich durch grössere Reinheit der Sprache auszeichnete und dass man dahin pilgerte, um die Sprache zu lernen (vâcam çixitum, und von da zurückgekehrt grösseres Ansehen und Autorität genoss, haben wir oben I, 153 aus dem Kaushitaki Brâhmana gesehen: es wäre nun in der That ganz in der Ordnung, wenn sich dies nicht blos auf die Sprache, sondern auch auf die Spekulation selbst ausgedehnt hätte, und wenn man vielleicht in den friedlichen Thälern des Himavat eher zu der Erkenntniss des ewigen, einigen Brahman gekommen wäre, als dies im Madhyadeça, wo das Leben selbst die Geister noch mehr in Anspruch nahm, geschehen konnte. Indessen scheint mir doch eine solche Auffassung der Umâ Haimavatî im höchsten Grade gewagt, denn ganz abgesehen davon, dass wir wol überhaupt bei der Erklärung der alten indischen Gottheiten besser thun, wenn wir uns mehr an das natürliche, als an das spekulative Element halten, so wissen wir auch eines Theils gar nicht gewiss, ob die Umâ wirklich die brahmavidyâ bedeutet und andern Theils wäre deren spätere Stellung als Gattinn Rudra's (im Taitt. Âr.), resp. Çiva's vollends ganz unerklärlich. Es findet sich nun unter den Beinamen dieser letzteren noch ein ähnlicher, der Name

*) Das indess jedenfalls nur aus einer dunklen Aussprache des auch später noch in dem Sinne, den om ursprünglich hat, als Bejahungs- und Bekräftigungsartikel nämlich, gebräuchlichen âm, â (s. gana svar, pra und ca) entstanden ist.

**) Çankara giebt zwei Erklärungen: hemakritâbharanavatî — athavâ Himavato duhitâ.

Pârvati, nach welchem zu schliessen wir in Haimavatî den Nachdruck nicht auf den Himavat, sondern auf den Berg zu legen haben, und möchte ich dazu die oben aus dem Çatarudriya kennen gelernten Beinamen des Rudra: giriça, giriçanta, giriçaya, giritra stellen, in denen wir den Keim zu der Vorstellung von dem Verweilen Çiva's auf dem Kailâsa erkannten. Der Sturmwind ist er, der in den Bergen tost und seine Frau heisst daher ganz mit Recht die pârvatî, haimavatî. Damit wird nun allerdings aber nicht klar, was man eben unter seiner Frau zu verstehen *) hat: ursprünglich ist sie übrigens vielleicht nicht einmal seine Frau, sondern seine Schwester, denn Umâ und Ambikâ sind später offenbar identisch, Ambikâ aber ist des Rudra Schwester s. oben I, 183. Diese Identität mit Ambikâ bringt uns nun übrigens auch auf eine neue Etymologie von Umâ. Wie nämlich Ambikâ *Mutter* nur ein euphemistischer Schmeichelname zu sein scheint, mit welchem man sich die grausame Göttinn (s. Mahîdh. zu Vâj. S. 3, 57) geneigt zu machen suchte (grade wie man den Rudra Çiva nannte), so scheint man auch Umâ von der $\sqrt{}$ u, av, beschützen, ableiten zu müssen: gewöhnlich wird zwar allerdings ein finaler Vokal

*) Bezeichnet sie etwa die durch Rudra, den Sturm, von den Bergen und den Wolken ausgesandten Wasserströme und Wolkenbrüche? und steht der Name Ambikâ etwa in direkter Beziehung dazu? wie ja auch Sarasvatî, die Strom- und Rede-Göttinn, Ambitamâ heisst, mit Amba angeredet und „uttame çikhare jâtâ parvatamûrdhani" genannt wird. Es wären sonach Umâ und Sarasvatî, Ambikâ und ambitamâ, Pârvatî und die parvatamûrdhani jâtâ vielleicht etwa ursprünglich identisch, und hätten sich nur allmälig getrennt, so dass in der Einen die gewaltsame, vernichtende Naturkraft, in der Andern die wohlthuende, harmonische Sangeskraft der strömenden Wasser sich koncentrirt hätte? Wir hätten also in der Umâ der Kenop. und andrerseits der Varadâ des Taitt. Âr. zwei Beispiele der ursprünglichen Einheit Beider zu suchen? — Kuhn wenigstens hält, wie er mir mittheilte, die Ambikâ entschieden für identisch mit der Sarasvatî.

vor *mu* gu*n*irt oder verlängert, aber sima und hima zeigen, dass dies nicht nothwendig ist, und der Name der Rumâ ist vielleicht (,wenn nicht von ram abzuleiten,) eine ganz entsprechende Bildung. Wie wir es uns nun zu denken haben, dass die grausame Frau des Rudra hier in der Kenopanishad als die Mittlerin zwischen dem höchsten brahman und Indra auftritt, bleibt freilich räthselhaft: es müsste denn etwa diese Upan. einer Zeit angehören, in welcher ihr Gatte Çiva als der höchste Gott, der Îçvara, und resp. auch als das brahman galt, d. i. also der Zeit einer Çivasekte: wenn dies nun auch fraglich und unwahrscheinlich bleibt, so müsste man doch zunächst die Ansicht festhalten, dass die Auffassung der Umâ als brahmavidyâ bei den Commentaren einzig und allein auf dieser Stelle hier in der Kenop. beruht, falls nicht etwa ganz einfach die umstehend in der Note als möglich gedachte ursprüngliche Einheit der Umâ mit der Sarasvatî hier noch durchschimmert?

Ich halte übrigens diese Gelegenheit für passend, auch noch über einige andere Namen der Gattin Çiva's zu sprechen. Wie in Çiva sich zunächst zwei Götter, Agni und Rudra, vereinigt haben, so ist auch seine Frau als ein Complex aus mehreren göttlichen Gestalten *) anzusehen, und ergiebt sich dies ganz augenscheinlich, wenn man die grosse Masse ihrer Beinamen durchsieht: während sich die einen, so Umâ, Ambikâ, Pârvatî, Haimavatî, auf die Gattin des Rudra beziehen, gehen andre, so Kâlî, Karâlî, s. oben I, 287 auf die Gattin des Feuers zurück,

*) Das Merkwürdigste in dieser Art ist MBhâr. IV, 178 ff. der Hymnus des Yudhish*t*hira an die Durgâ (Durgâstava), in welchem er sie Yaçodâ, K*r*ish*n*â nennt, Nandagopakule jâtâ, Schwester des Vâsudeva! Feindin des Ka*n*sa und Samkarsha*n*asamânanâ!! etc. Mag dies stotram auch einer noch so späten Zeit angehören, merkwürdig ist es doch in hohem Grade.

so auch wohl Gauri *) (Bhavânî auf Bhava)? und noch andere vielleicht auf Nir*r*iti, die Göttin jeglichen Unheils. Besonders wichtig für die Erkenntniss ihres Wesens ist das zehnte Buch des Taittirîya Âra*n*yaka, in welchem sie eben mehrmals unter verschiedenen Namen angerufen wird. Die Hauptstelle, wo dies geschieht, habe ich schon oben I, 75 und 228 besprochen: sie ist, wie die ihr vorhergehenden Gebete, eine Nachbildung der Gâyatrî und lautet: Kâtyâyanâya vidmahe, Kanyakumâri (oben I, 75 fälschlich—ri*m*) dhîmahi, tan no Durgi*h* pracodayât. In der Drâvi*d*aschule steht sie als das 8te, in der der Ândhra als das letzte von den zwölf dgl. Gebeten, in welchen âtmaprâptidvârabhûtâ devatâviçeshâ*h* prârthyante: es ist nun allerdings grammatisch schwierig in ihr den Sinn zu finden, den Sâya*n*a **) hineinlegt, und der auch wol traditionell damit verbunden gewesen sein muss, da ja in der überarbeitenden Recension als Atharva-Upanishad derselbe zu Grunde gelegt ist, s. oben I, 76. Es sind alle die andern elf angerufenen Gottheiten männlich (Rudra ***), Mahâdeva, Danti, Nandi, Sha*n*mukha, Garu*d*a, Brahman, Vish*n*u,

*) „Die lichte, helle?" gaura scheint mir von go abzuleiten und das lichte Hellbraun, die gewöhnlichste Kuhfarbe, zu bedeuten, wie kapila von kapi, das Rothbraun der Affen bezeichnet. Man sollte aber allerdings gora erwarten.

**) Sâya*n*a's Erklärung lautet vollständig: paçcâd durgâgâyatrî | hemaprakhyâm indukha*nd*â*n*kamaulim ity âgamaprasiddhamûrtidharâm durgâm prârthayate Kâtyâyanâyeti | k*r*ittim vasta iti Kâtyo rudra*h* p*r*ishodarâdi*h*, sa evâyanam adhish*t*hânam yasyâ*h* sâ Kâtyâyanî. atha vâ Katasya *r*ishiviçesh(asy)âpatyam Kâtyâyanî, gargâditvâd yañ, lohitâditvât shpha*h*, shitvât ñgîsch | kutsitam anish*t*am mârayati iti kumârî, kanyâ dîpyamânâ câsau kumârî ca kanyâkumârî | durgi*h* durgâ | li*n*gâdivyatyaya*h* sarvatra chândaso drash*t*avya*h*, suptiñgupagraha iti vârtikam tatra pramâ*n*am vyatyayo bahulam ity anuçâsanât (Pâ*n*. 3, 1, 85.). |

***) so bei den Ândhra, bei den Drâvi*d*a in folgender Ordnung: Rudra, Mahâdeva, Danti (=Vinâyaka, Ga*n*eça Sây.), Garu*d*a, Nandi, Sha*n*mukha (=Kârtikeya), Brahmâ (,Durgi), Vish*n*u, Nârasinha, Âditya, Agni.

Nârasinha, Aditya, Agni) und befremdet es somit, wenn wir die zwölfte für weiblich halten sollen, zumal wenn sie ganz maskuline Form befolgt. Andrerseits aber scheint der Sinn der Worte selbst zu jener traditionellen Erklärung zu zwingen, und wäre es ja wohl möglich, dass eben der Analogie mit den andern elf Gottheiten *) wegen die maskuline Form gewählt ward, zumal alle jene zwölf Verse, wie es scheint, dem Volksritus angehören (sie sind cittaçuddhyartham devatâdhyânapura*h*saram japtavyâ*h*), und uns daher einzelne grammatische Ungenauigkeiten darin (wie v. 7 brahmă, v. 10 mahădyutikarâya und hier jedenfalls mindestens der Accusativ ohne m) wol nicht befremden dürfen. Kâtyâyani, Kanyâkumâri und Durgâ sind uns ja eben auch sonst schon als Namen von Çiva's Gattin bekannt: und zwar scheinen sie sämmtlich auf die Flamme des Feuers zurückzubeziehen. — Für Kâtyâyani (s. oben I, 228) ist dies allerdings etwas schwierig, obwol bei der grossen Bedeutung der Kâtyafamilie für das brahmanische Opferwerk es nicht zu unwahrscheinlich erscheint, dass man eben etwa eine bestimmte Feuerart, die vielleicht zuerst von einem Kâtya eingeführt war, nach demselben benannte **), und dass dieser Name dann mit der Kâli, Karâli, Durgâ, die auch ursprünglich nur Beinamen der Flamme sind, verschmolz. — Kanyâkumârî, „die jungfräuliche," ist ein ganz passendes Epitheton der heiligen, reinen Opferflamme, und finden wir ihren Dienst ja schon zu des Periplus, d. i. des Plinius Zeiten bis an die südlichste Spitze Indiens, an das damals schon und jetzt noch davon benannte Cap Komorin, ausgedehnt s. Lassen Indien I, 158: und zwar scheint sie damals nicht mehr als Opferflamme, sondern schon als Gattin des Çiva

*) sollen diese etwa den 11 Rudra entsprechen? und die zwölfte Gottheit deren Schwester (resp. Gemahlin)?

**) gerade wie man dies bei Nâciketas gethan hat?

selbst (dessen Namen Nilaka*nth*a Lassen im Νελκύνδα des Periplus wiederfindet,) verehrt worden zu sein? — Für die Verbindung ferner der Durgâ mit der Feuerflamme scheint der Agnihymnus in dem zweiten Anuvâka von Taitt. Âr. X. (Ândhra) ziemlich entscheidend, wenn es daselbst in v. 2 heisst *): tâm agnivar*n*âm tapasâ jvalantim vairocanim karmaphaleshu jush*t*âm | Durgâm devim çara*n*am aham prapadye sutarasi tarase nama*h*. || Die fünf folgenden Verse wiederholen (wie der Durgâstava im Pariçish*t*am) sämmtlich nur denselben Gedanken, der sich in v. 1 = *R*ik I, 99 ausgesprochen findet, dass Agni dem Betenden über alle durga und durita hinweghelfen solle: man könnte nun wol allerdings v. 2 auch so auffassen, dass sich der Betende darin an die personificirte durgati selbst, an die Durgâ wende und um ihren Schutz bitte, so dass hiernach die Durgâ aus der Nir*r*iti enstanden wäre, mir scheint es indess besser, die Stelle auf die gewaltige Flamme des Feuers zu beziehen, welche, wie das Feuer selbst, von allen durga und durita rettet, sühnt und befreit, *gegen* sie eine durgâ, eine Schutzveste ist, so dass auch dieser Name in dieselbe Klasse mit Ambikâ, Çiva, Umâ gehören würde. Wenn in der späteren Zeit die Durgâ entschieden an die Stelle der bösen Göttin Nir*r*iti getreten zu sein scheint, so ist dies doch kein Beweis dafür, dass dies auch von Anfang ab so gewesen sei, sondern nur dafür, dass man die alte Bedeutung verloren hatte, was insofern ganz natürlich ist, als ja die Gattin Çiva's sowol von Rudra's als auch von Agni's (cf. Karâli) Seite her den Charakter einer schrecklichen Göttin trug.

Der letzte Name der Gattin Çiva's endlich, den ich in Taitt. Âr. X. genannt finde, ist Varadâ, und zwar in anuv. 34

*) Dieser Vers findet sich auch in dem durgâstava des râtripariçish*t*am zwischen *R*ik ash*t*. VIII, 7, 14 und 15.

(= Drâv. 26) und 36 (= Drâv. 30.) Zwar scheint er daselbst eher Name der Sarasvatî zu sein, nicht Name der Durgâ, wenn es anuv. 34 heisst: âyâtu varadâ devî *a*xaram brahmasa*m*mitam gâyatrîm chandasâm mâted*u*m brahma jushasva me — sarvavar*n*e *) mâhadevi sa*m*dhyâvidye sarasvati: nicht so klar indess ist anuv. 36 „uttame çikhare jâte bhûmyâm parvatamûrdhani | brâhma*n*ebhyo 'bhyanujnâtâ gacha devi yathâsukham || stuto (= stutâ u) mayâ varadâ vedamâtâ pracodayanti pavane dvijâtâ" etc, da besonders die erste Strophe an die Pârvati, Haimavatî erinnert, und man nicht recht begreift, wie die Sarasvatî zu einem solchen Epitheton kommt (falls nicht etwa die von den Bergen strömenden Wasser zu verstehen sind, da ja bekanntlich Sarasvatî gleichzeitig Fluss- und Redegöttin ist): ebenso ist der Name Mahâdevî und Sa*m*dhyâvidyâ (s. Wilson unter Samdhyâ) später ausschliesslich der Gattin Çiva's zugehörig: desto deutlicher aber sind die andern Namen sarvavar*n*â, chandasâm mâtâ, vedamâtâ, endlich Sarasvatî selbst, auf die Sarasvatî hinführend, wie auch der liturgische Gebrauch **) und der Sinn selbst der anuvâka 34—36: und bleibt somit nur die Möglichkeit, hier etwa eine Vermischung (resp. eine Erinnerung an die etwaige ursprüngliche Einheit) beider Gottheiten anzunehmen,

*) Dieses Beiwort der Sarasvatî erweitert meine in der Zeitschrift der D. M. G. IV, 301 ausgesprochene Vermuthung, dass „die Çûdrâs die Sprache der Ârier verstanden, wo nicht selbst redeten," dahin, dass dies Letztere wirklich der Fall war: so heisst es auch im MBhâr. XII, 6944 „ity ete cat*u*r*o*[!] var*n*â, yeshâm brâhmî sarasvatî." Ueber die Zulassung der Çûdra zu den brahmanischen Opfern ist besonders instruktiv MBh. XII, 2304 ff., wo sich v. 2306 die merkwürdige Erinnerung ausgesprochen findet, dass der durch seine Opfer berühmte Paijavana, also Sudâs, der im *R*ik gefeierte Patron des Viçvâmitra und Feind des Vasish*th*a, — ein Çûdra war!

**) sandhyâmârja*n*âd ûrdhvam gâyatryâvâhanamantram âha 34 iti | gâyatryâ (scil. der heiligen κατ ἐξοχην so genannten) âvâhanâd ûrdhvam prâ*n*âyâmârtham mantram âha 35 iti | upâsanâd ûrdhvam gâyatridevatâyâ visarjanamantram âha 36 iti | Sây.

wie dieselbe, nach der oben p. 189 ausgesprochenen Vermuthung auch bei der Umâ Haimavatî in der Kenop. vielleicht anzunehmen sein möchte.

§. 4. vedâ*h* sarvâ*n*gâni satyam âyâtanam. | Es sind mit den sarvâ*n*gâni nach Çankara's gewiss richtiger Auffassung die vedâ*n*ga gemeint; ich verweise wegen der hieran sich reihenden Schlüsse auf meine Auseinandersetzung bei Gelegenheit der gleichen, nur ausführlicheren Erwähnung in der Mu*nd*akop. oben I, 281.

37. Kiouni. Kâ*th*aka, die 36ste und 37ste Upanishad des Atharvan bei Colebrooke*): p. 299—327: sieben Capitel. Das siebente Capitel beginnt 6, 14 der Ausgabe (von Ram Mohun Roy und dann von Poley). Ausser der englischen Uebersetzung von Ram Mohun Roy haben wir zwei deutsche Uebertragungen dieser herrlichen, als ein Anti-Faust zu schätzenden Upanishad, von Windischmann nämlich a. a. O. p. 1706—17, und von Poley im Anhange seiner Uebersetzung von Colebrooke's Abhandlung über die Vedâs p. 113—28. Alle diese, Ausgaben wie Uebersetzungen, schliessen sich angeblich an diejenige Textesform an, welche der Upan. als Yajus-Up. zukommt: wie mir scheint, ist dies indess in Wahrheit nicht der Fall: die beiden Codices nämlich, welche die Upanishad als Atharva-Up. enthalten, E. I. H. 1726 (=I) u. Chamb. 127b. (= A) stimmen vollständig**) nicht nur

*) in Chamb. 127 b. (= A., nro. 136 ist nur Abschrift davon) als die 35ste und 36ste (26ste fälschlich) gezählt. E. I. H. 1726 (= I.) enthält gar keine dgl. Zahlbezeichnung.

**) Die geringen Abweichungen von Poley's Ausgabe, die nicht etwa bloss Schreibfehler sind, ergeben sich häufig gar nicht als Varianten, sondern ganz einfach als die einzig richtigen auch mit T. (bei Poley) stimmenden Lesarten, während Poley etwas Falsches in den Text gesetzt hat, wie man resp. im Folgenden sehen wird. Nur I. hat hie und da einige aparte Lesarten (so fast durchgängig n*â*ciketa°:). Wo nichts dabei steht stimmen I. Ç. und A. überein: 100, 5 so'manyata fehlt in I. A. 7 d*â*sy*â*mîti I. 8 karishya*t*îti. 10 sasyam iv*a* jâyate. 15 *a*stu brahman I. — 101, 5 dad*a*rçivân A. 7 *b*ibheti.

mit Anquetil's Uebersetzung, sondern auch mit dem edirten und mit dem aus Çankara's Commentar (= Ç. Chamb 127 a. — Chamb. 133 ist nur eine Abschrift davon) sich ergebenden Texte überein. Çankara selbst ferner berichtet in seinem Commentar nicht das Geringste davon *), dass er eine Yajus-Up. erkläre, während er sonst in dgl. Fällen dies stets bemerkt und zugleich, wenn eine Up. einem Brâhma*n*a entlehnt ist, die Stelle angiebt, welche sie darin einnimmt; es sagt denn auch Colebrooke ausdrücklich I, 9 von der Kâ*t*hakop.: „it is usually cited from the Âtharvâ*n*a and has been commented, as appertaining to this Veda by Çankara and by Bâlak*r*ishna." Ferner ist auch der Titel der einzelnen Abschnitte, valli, ein ganz unvedischer, der sich zwar al-

10 agni*m* svargam A. I. — 102. 2 manushy*e* 'stîty A. I. 3 etadvidy*â*m. 4 sujneyam a*n*ur I. Ç. 7 sujneyam âttha. 11 nacike*tas*. 20 kvadh*as*tha*h*, mit Recht ohne den Visarga, der vor sth fast stets ausfällt. Çank. führt noch einen andern pâ*t*ha an kva-tadâstha*h*. — 103, 6 *a*rthâd A. 13 lolupan*te* A. lolupan*ti* Ç. 14 svaya*m*dhîrâ*h* pa*nd*ita*m*manyamânâ*h* A. 19 vidyu*h*. — âçcaryo vaktâ A. âçcaryo lokâ(!) I. — 104, 2 nare*n*âvara*h* prokta I. nare*n*âvara-prokta A. Ç. 4 a*n*upramâ*n*ât. 9 stoma*m* mahad. — 105, 4 âtmâ guhâyâm nihito 'sya janto*h* I., wie Taitt. Âr. X, 12, 1. — akratu*h*. 5 dhâtuprasâdân Ç. 10 viv*ri*n*u*te tanum A. Ç. 13 odana*h* A. Ç. 15 suk*r*itasya. — 106, 8 sadâ çuci*h*. 15 tad bhûtebhir vyajâyata I. 16 tish*t*ha*n*tî I. tish*t*hatî Ç. tish*t*ha*n*ti A. — 108, 3 yad amutra na tat tv iha I. — 109, 7 yathâkarma (yathâkâmam I.) yathâçrutam. 12 u. 14 fehlt babhûva A. I. 16 bâhya*h*. 18 nityo nityânâm. 21 vijânîyât I. — 110, 5 ûrdhvamûlo 'vâkçâkha. 7 kimcana sarvam I 11 sarveshu kâleshu I. 12 yathâdarçe. — tathâ n*r*iloke I. 17 'vyaktam eva ca | avyaktât para*h* purusho (purushât para*h* von zweiter Hand) I. 18 yam jnâtvâ. sa*m*d*r*içe. — 111, 6 upalabhyate. 9 samaçnuta iti. 12 vishvang A. Ç. 13 sa*m*nivish*t*a*h*. 14 u. 15 chuklam I. 15 am*r*itam iti. — Năciketo I. 16 vijaro I. 17 yogavid adhyâtmam A.; etwas ähnliches muss auch Çankara gelesen haben. 17 u. 18 saha. tejasvi nâv adhîtam.

*) Poley a. a. O. p. 70 hat Colebrooke vollständig missverstanden; wie Colebrooke seinerseits wol irrt, wenn er die Kâ*t*hakop. als einen Theil des Sâmaveda, resp. gar des Pancavi*n*ça-Brâhma*n*a (!), gefunden haben will.

lerdings noch bei zwei andern Yajus-Upanishaden, der Ânandavallî und der Bhriguvallî, vorfindet, aber wol bei diesen erst eine spätere Zuthat ist, da er sich zwar bei Çankara in seinem Commentar zu ihnen, nicht aber in der Anukramanî des Taitt. Veda, noch in dem Commentar dazu findet, wo beiden Upanishaden im Gegentheil andere Titel gegeben werden. — Wir finden endlich die Legende selbst im Yajus vor, aber freilich in ganz andrer, viel kürzerer Gestalt, im dritten Buche nämlich des Taittir. Brâhm. (prapâth. 11, anuv. 8, s. oben I, 74), so dass es mir ziemlich sicher erscheint, dass wir in der edirten Kâthakopan. nur die spätere Umarbeitung und Atharvarecension vor uns haben. Der Schlusspassus: saha nâv avatu etc. findet sich zwar in der Regel nur bei den Upan. des Taitt. Ârany., kann ja indess sehr wohl auch in die Atharva-Umarbeitung aufgenommen worden sein, zumal er auch bei der Aitar. Up. sich findet. — Im Taitt. Brâhm. scheint nur die Legende von der Entstehung des Nâciketa-Feuers zu stehen, dessen Anlegung den Inhalt des ganzen (elften) prapâthaka bildet; ist dies wirklich der Fall und findet sich die Belehrung des Nac. durch den Tod nicht darin vor, so ist diese, der schönste Theil, der eigentliche Nerv der ganzen Upanishad, entweder erst ein Werk der Atharva-Recension, oder, wenn sie schon vor dieser der Up. zugefügt wäre, müsste dieselbe auch noch neben Taitt. Br. III, 11, 8 als besondre Yajus-Up. bestanden haben, was mir aber sehr unwahrscheinlich scheint.

Da uns die Kâthakop. schon mehrfach in Text und Uebersetzung vorliegt, so werde ich mich auch hier, wie bei der Kenopan., auf einzelne Bemerkungen beschränken Die Untersuchungen über den Namen der Upan. und resp. über die Schule der Katha überhaupt verschiebe ich bis zu meiner oben versprochenen Analyse des Kâthaka-Yajus.

Schon eine oberflächliche Anschauung der Kâthakop. lehrt

uns, dass sie aus zwei Theilen besteht, deren erster den ersten, der zweite den zweiten Adhyâya bildet. Während der erste Theil als ein ganz selbstständiger, in sich abgeschlossener und abgerundeter dasteht, und auch durch einen vollständigen Schluss am Ende, der die Verheissungen für den enthält, welcher dies nâciketam upâkhyânam verkünde oder höre, als ein solcher bezeichnet wird, besteht der zweite Theil fast nur aus vedischen Citaten, welche die im ersten ausgesprochenen Lehren näher begründen sollen, und die stets durch etad vai tad, ganz nach Art und im Sinne des tad apy esha çloko bhavati, tad eshâ 'bhyanûktâ etc. in den Brâhma*n*a und des tathâ coktam, yata*h*, apara*m* ca im Hitopadeça, eingeleitet sind. Es ist daher auch ganz passend, dass beide Theile in der Aufzählung der Atharvopanishads bei Colebr. (und in Chamb. 127b.) direkt als zwei verschiedene Upanishads gerechnet werden. Dass der zweite Theil später ist, als der erste, ergiebt sich, abgesehen von der Natur der Sache, noch aus mehren andren, besonders sprachlichen Gründen. Es wird zunächst darin der Name des Naciketas gar nicht mehr genannt, mit Ausnahme einer (*später* noch angefügten) Stelle am Schlusse, wo er aber Nâciketa, nicht Naciketas heisst, sondern er wird stets durch Gautama angeredet, was seinerseits wieder im ersten Theile nicht geschieht. Das Wort deha *) für Körper ferner findet sich nicht im ersten Theile, wol aber im zweiten (109, 2. 6.); ich habe dies Wort ausser hier bis jetzt, so weit ich mich erinnern kann, nur noch im Taitt. Âr. X, 13 (oben p. 93) gefunden und gehört es, falls die Deutung „der Befleckende" richtig ist **), offenbar einer ziemlich

*) = der Befleckende? cf. 109, 15 lipyate câxushair bâhyadoshai*h*: 16 lipyate lokadu*h*khena bâhya*h*; s. Bhagavadg. 13, 32.

**) digdha V*r*ih. Âr. V, 5, 8 Mâdhy. = VI, 4, 9 Kâ*n*va ist nach Dviv. G. = vishaliptaçara, vergifteter Pfeil. Sonst ist mir weder die Wurzel noch eine Ableitung derselben (ausser videgha = flecken-

entwickelten Stufe des indischen Rigorismus an. Dazu passt denn auch weiter, dass in §. 3 des zweiten Theiles der technische Name yoga für die höchste Stufe der Andacht gekannt ist und erklärt wird, wol ein Zeichen dafür, dass dieser Ausdruck eben noch neu war und der Erklärung bedurfte. Ich habe schon p. 184 bemerkt, dass dies wol der erste Fall*) seines Vorkommens im vedischen Kreise ist. Die Verse 7. 8 in §. 6 endlich sind nur eine (modificirte) Wiederholung von 3, 10. 11. — Uebrigens ist auch der zweite Theil der Up., ob auch später als der erste, doch immer noch ziemlich alterthümlich gehalten, ein Charakter, den er indess wol mehr dem Inhalt seiner Citate (so 5, 9—11 Agni, Vâyu, Sûrya), als dem der ihm selbst eigenthümlichen Stellen verdankt. — Der Schluss des zweiten Theiles ist ursprünglich offenbar nach den deshalb eben doppelt stehenden Worten tam vidyâchukram am*r*itam, nach denen Poley das: iti fälschlich weggelassen hat. Die beiden folgenden Verse sind ein noch späterer Zusatz, der erste von einem zärtlichen Gemüthe herrührend, das uns über das Geschick des Nâciketa (sic!) nicht im Ungewissen lassen wollte, und deshalb uns berichtet, was aber ganz unvedisch ist und nie bei den Brâhma*n*a-Legenden vorkommt, dass er sich die Lehren des Todes zu Herzen genommen habe etc.: der zweite ist der schon besprochene bei den drei letzten Upanishaden des Taitt. Âra*n*yaka gewöhn-

los?) bis jetzt vorgekommen. Auch Aufrecht in seinem nun fast beendeten Wort-Index zur Atharva-Sa*m*hitâ hat deha nicht gefunden. Westergaard hat für √ dih (offenbar ursprünglich identisch mit lih) aus *R*ik V nur eine Stelle: pari kulphau ca dehat, wo sie salben zu heissen scheint. — Eine andre mögliche Ableitung des Wortes deha wäre die von d*r*ih, wie geha von g*r*ih: dehali (M*r*ich. 6, 17) wenigstens (s. Wilson) scheint ganz entschieden auf diese √ d*r*ih zurückgeführt werden zu müssen.

*) Der Keim dazu ist übrigens schon in adhyâtmayogâdhigamena §. 2, 12 (im ersten Theile) enthalten; s. auch Taitt. Âr. VII, 4. X, 12, 22. X, 79 (oben p. 100).

liche Eingangs- und Schlussvers, der sich auch hier eingeschlichen hat, weil ja die Up. ursprünglich eine Taittir. Up ist.

Die vollständige Identificirung des Wortes aum, des Ausdrucks der ewigen Position, mit dem brahman, die sich in den späteren Atharva-Up. in vollster Blüthe findet, scheint mir in dieser Praegnanz nur so zu erklären, dass sie anfänglich als direkter Gegensatz gegen die Ansicht derer, welche die unitarische Lehre von dem Dasein eines höchsten Gottes bekämpften, ausgesprochen ward, und dass dieses Wort also dadurch erst, dass es sonach ein direktes Glaubensbekenntniss enthält, ob auch nur allmälig, zu seiner unumschränkten Heiligkeit gelangt sei. Ist diese Erklärung richtig, so folgt daraus für die Zeit des ersten Theiles unsrer Upan., dass damals die unitarische Lehre auch schon lange Gegenstand von Anfeindungen war, weil sich ja darin (104, 18) eben auch jene vollständige Identification des aum mit dem brahman ausgesprochen findet. Von der *direkten* Polemik, welche sich sonst noch darin gegen dgl. Anfeindungen des tarka findet, habe ich schon oben p. 184 ausgesprochen und sind einzelne Stellen, z. B. 2, 5 (kehrt in der Mu*nd*aka wieder 119, 3—5), in der That so scharf, als man nur irgend von einem fanatischen Orthodoxen verlangen kann. Ich stehe nun nicht an unter denen, gegen welche diese Polemik hauptsächlich gerichtet ist, die Sânkhya und resp. die Bauddha zu verstehen, da die Stufenleiter der Dinge, welche wir 3, 10. 11 finden: — der Purusha (Gott), das avyaktam (Materie), der mahân âtmâ (Demiurgos, Jîvâtman), die buddhi, das manas, die arthâs, die Sinne —, vollkommen dem ausgebildeten System der *deistischen Yoga* entspricht; und zwar haben wir, wie es scheint, nach 3, 9 [tad vish*noh* *) paramam padam] unter dem θεός

*) Çank. erklärt dies, für seine Zeit bezeichnend, durch vyâpanaçîlasya brahma*nah* paramâtmano vâsudevâkhyasya.

des Verfassers wol eine Gestalt des Vish*n*u zu verstehen, obwol es andrerseits auch möglich ist, dass jener Ausdruck als eine Reminiscenz aus dem Veda (*R*ik I, 22, 20. 21), vielleicht überhaupt nicht in voller Strenge gefasst werden darf *); aber wenn er auch wirklich direkt auf den Vish*n*u zu beziehen wäre, so würden wir doch dadurch keinesfalls berechtigt werden, die Upanishad einer Vish*n*usekte zuzuschreiben, da ja das eigentliche Sektarische ihr vollkommen abgeht und sie im Gegentheil einen reinen Vedântischen Charakter trägt, der von dem Sektarismus auch nicht im Geringsten inficirt ist; anderntheils aber würden wir doch wol dann darin einen direkten Grund dafür finden dürfen, dass die Bhagavadgîtâ (s. unten) sich grade vorzugsweise in ihren vedischen Reminiscenzen an die Kâ*t*hakop. anschliesst. — Gehen wir nunmehr zu der Erklärung einiger Einzelheiten über.

§. 1. Was zunächst den Vâjaçravasa betrifft, so finden sich 101, 2. 4 für denselben drei andre Namen, denn er heisst daselbst Gautama*h*, Auddâlakir Âru*n*i*h*. Ich muss gestehen, dass ich mir hier nicht recht zu rathen weiss. Vâjaçravasa nämlich heisst im Çatap. X, 5, 7, 1 Kuçri Gautama, der Schüler des Vâjaçravas nach V*r*ih. Âr. 5, 5, 33 Mâ. 6, 5, 3 Kâ*n*va **), in welcher Stelle ferner er als Lehrer des Upaveçi, dieser als Lehrer (seines Sohnes) Aru*n*a (Aupaveçi Çatap. X, 6, 1, 1 etc.) und dieser wieder als der (seines Sohnes) Uddâlaka (Âru*n*i) genannt wird, Uddâlaka's Sohn endlich (Auddâlaki Çatap. III, 4, 3, 15) ist bekanntlich Çvetaketu. Während also hienach

*) Da der vedische Vish*n*u ein ganz andrer ist als der spätere.

**) Die va*n*ça, um auch diesen Punkt einmal zu berühren, scheinen mir im Allgemeinen ganz glaubwürdig, sie gehören aber, wie sich von selbst versteht, nicht zum Texte, sondern sind spätere Zuthat; der Masse Namen nach zu schliessen müssen manche va*n*ça sehr spät angefügt sein.

im Çatap. Br. nur Kuçri „Vâjaçravasa", nur sein Urenkel (in der Lehre) Uddâlaka „Âruni", und nur sein Ururenkel Çvetaketu „Auddâlaki" heissen kann, finden sich in der Kâthaka-Up. alle diese drei Patronymica für ein und dieselbe Person, für den Vater des Naciketas, und zwar noch dazu ohne dass demselben ein direkter eigner Name gegeben wird. Es lässt sich dies, wie mir scheint, nur auf zwiefache Art erklären: entweder dadurch, dass man annimmt, der Taitt. Yajus habe die Verwandtschaftsverhältnisse anders vor sich gehabt, als das Çatap. Br. — aber auch die andern Nachrichten, s. oben I, 176, stimmen ja mit diesem —, oder dadurch, dass man annimmt, der Verfasser der Kâthakopan. habe sich einen genealogischen Fehler zu Schulden kommen lassen *). Çankara weiss sich freilich leichter zu helfen; er sagt: „Uddâlaka evauddâlakir, arunasyâpatyam Ârunir dvyâmushyâyano vâ", aber selbst wenn wir diese gewaltsame Erklärung annehmen, wodurch Naci*ketas* zum Bruder des Çveta*ketu*, resp. vielleicht identisch mit ihm würde, so ist dadurch noch immer nicht das dritte Patronymicum Vâjaçravasa erklärt, denn wenn sich auch allerdings auch sonst wol zwei Patronymica, ein Vatersname und ein Geschlechtsname, dem eigentlichen Namen zugefügt finden, s. oben I, 179 n., so ist ja doch eben der Geschlechtsname, Gautama, hier auch noch beigefügt, und könnte vielleicht sogar nicht einmal Vâjaçravasa sein, da wir ja nicht wissen (denn ich finde den Upaveçi nicht als Kauçra genannt) ob Kuçri nicht *blos der spirituelle, gar nicht der leibliche* Grossvater des Aruna war, wie ja auch Uddâlaka an der angeführten Stelle des Vrih. Âr. nur als der Lehrer, d. i. der spirituelle Vater des Yâjnavalkya,

*) In dieser Beziehung wäre es wichtig zu wissen, ob die betreffenden Worte Auddâlakir Ârunir matprasrishtah sich auch schon im Taitt. Br. III, 11, 8 finden oder nicht.

angegeben wird. — Uebrigens ist auch die ganze Construktion der betreffenden Stelle durchaus nicht deutlich und ist das unmittelbar auf Auddâlakir Ârunir folgende matpras*r*ish*tah* sogar ziemlich unverständlich *), denn mit dem Vater hat der Tod ja gar nichts zu thun, ihn hat er gar nicht zu entlassen, der Vater soll nur den Sohn, wenn der Tod diesen entlassen hat, freundlich aufnehmen, *da*rum hat Naciketas gebeten, und nur *das* kann ihm der Tod zusagen, nicht aber, dass er den Vater entlassen werde, was Naciketas sich gar nicht erbeten hat. Die einzige, aber mir sehr unwahrscheinliche Möglichkeit ist, dass in den Worten 100, 8: ki*m*svid yamasya kartavyam yan mayâdya karishyati die Andeutung liege, dass der Tod den Vater wirklich hat holen wollen, und dass er nun dem Naciketas zu Liebe dies aufgebe, worauf allenfalls auch die Worte: sukham râtrî*h* çayitâ sich beziehen könnten.

v. 4 (âçâ-g*r*ihe) ist ursprünglich wol Randglosse gewesen?

brahman in der Anrede v. 6 für brâhma*n*a findet sich auch noch in späterer Zeit, z. B. Râmây. VI, 40, 35, wo Kumbhakar*n*a den Nârada so anredet.

brahmajajna v. 14 erklärt Çankara durch: brahma*n*o hira*n*yagarbhâj jâto brahmajaç câsau jnaç ceti brahmajajna*h* sarvajna*h*. Es ist dies jedenfalls ein seltsames Wort, und weiss ich eben so wenig, als dies Çankara erklärt, wen man als den „brahmajajnam devam î*d*yam" zu verstehen hat **). Sind etwa überhaupt v. 14 und 15 „tri*n*âciketas tribhir" und „tri*n*âciketas trayam" vielleicht (wie v. 5. 3, 1. 2) eine alte, schon vor Çankara in den Text gekommene Glosse zu den Worten: „tavaiva nâmnâ

*) Çankara erklärt matpras*r*ish*tah* durch: mayânujnâta*h*, während er das tvatpras*r*ish*t*am in der Zeile vorher durch: tvayâ vinirmuktam preshitam g*r*iham prati erklärt.

**) Etwa den Naciketas selbst, der somit wie Kapila, K*r*ish*n*a etc. deificirt worden wäre? Ist brahmajajnam etwa prakritisch für brahmayajnam?

bhavitâ'yam agni*h*"? In das *Gespräch* zwischen den Beiden wollen sie in der That nicht recht passen.

Zu mahâ bhûmau v. 21. für mahân bhûmau cf. Vâj. S. 34, 26 svavâ yâtu für svavân yâtu (*R*ik I, 35, 10): 27, 23 (*R*ik VII, 6, 2, 3. ash*t*. V, 6, 13) pîvoannâ rayiv*r*idha*h* für pîvoannân: 19, 2 (*R*ik IX, 7, 4, 1. ash*t*. VII, 5, 12) dadhanvâ yo für dadhanvân yo: V*r*ih. Âr. V, 5, 33 Mâdhy. Jihvâvâ Vâdhyogo für Jihvâvân V.: im Çatap. I, 8, 2, 6 sogar sasriveva für sasrivâ, aus sas*r*ivân, + iva. Siehe Roth zur Lit. und G. p. 72. Die betreffende Stelle des Yaju*h*prâtiçâkhya 3, 7, 7. 8 lautet: dadhanvânt svavân yakâre lopam, rayiv*r*idhe ca.

Die râmâ*h* sarathâ*h* satûryâ*h* v. 22, die Vaivasvata dem Naciketas anbietet, müssen wol in seiner unmittelbaren Nähe sein, da er sie imâ*h* nennt. Wir haben also unter ihnen mit ihrem n*r*ityagîte v. 23 wol die oben I, 397. 398 in der Brahmawelt nachgewiesenen Houris zu verstehen?

sâmparâye v. 26 erläutert Çankara durch paralokavishaye und zu §. 2, 6 giebt er folgende Erklärung: sampareyata iti să mparâya*h* paralokas, tatprâptiprayojana*h* sâdhanaviçesha*h* çâstrî*h* (sic!) sâmparâya*h*. Es bedeutet also dies merkwürdige Wort zunächst die Untersuchung über das Jenseits, über die Zukunft, dann Untersuchung überhaupt, Zweifel, Ungewissheit, Streit, wie es Windischmann und Poley v. 26 übersetzt haben.

§. 2 Vers 5 avidyâyâm antare kehrt in der Mu*nd*akop. 119, 2 wieder.

(Na) âpaneyâ v. 9 scheint für âp-anîyâ zu stehen. Çankara erklärt es durch na prâp-a*n*iyety artha*h*, fügt aber gleich hinzu nâpa-netavyâ, na hantavyâ, dann ist aber das lange â in âpaneya unerklärt.

Schon Schlegel, Lassen (ed. sec. Bhag. p. 204. 237) und Poley haben die Aehnlichkeit mehrer Stellen der Kâ*t*hakop.

mit entsprechenden der Bhagavadgîtâ bemerkt, es sind aber noch einige andre ihnen entgangen. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Stellen nur aus der Kâ*t*haka-Up. in die Bh. G. und nicht umgekehrt aufgenommen sind; so entspricht v. 7 Bh. 2, 29. — v. 15 Bh. 8, 11. — v. 18. 19 Bh. 2, 19, 20. — v. 23 Bh. 11, 53. — §. 5, 11 Bh. 13, 52. — §. 5, 15 Bh. 15, 6. — §. 6, 1 Bh. 15, 1—3. Es ist dieser Umstand von Bedeutung, insofern sich im Allgemeinen in der Bh. nur verhältnissmässig wenig direkte Reminiscenzen an andre Upanishads finden; ich habe schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass wenn wir §. 3, 9 so auffassen dürften, dass sich Vish*n*u als der ϑεός des Verfassers ergiebt, wir *da*rin vielleicht den Grund zu dieser vorzugsweisen Berücksichtigung zu finden haben würden.

v. 20 a*n*or a*n*îyân kehrt wieder in Taittir. Âr. X, 12, 1. Çvetâçv. 3, 19; und v. 23 nâyam âtmâ in Mu*nd*. 123, 14.

§. 3. Die beiden ersten Verse scheinen mir spätere Zuthat, wie 1, 4. 14. 15, da sie durchaus nicht in ein Gespräch zwischen Naciketas und M*r*ityu passen.

Der Vergleich des Körpers mit dem Wagen und des âtman mit dem Lenker in v. 3—6 kehrt noch sonst häufig in den Upan. wieder, s. z. B. Windischmann p. 1458 (angeblich aus der Mâ*nd*ûkyop.).

vâñgmanasî v. 13 erklärt Çankara durch vâcam manasi, doch ist dies nicht nöthig; der Sinn passt auch, wenn man das Wort als Dvandva fasst.

§. 4. Vers 9 yataç codeti entspricht dem im V*r*ih. Âr. I, 3, 34 Mâ. I, 6, 23 K citirten und erklärten Verse.

§. 5. Vers 2 ha*n*sa*h* çucishad ist der bekannte Vers aus *R*ik Ma*nd*. IV, 40, 5, der dort übrigens gar nicht recht in den Zusammenhang passt.

vâmanam in v. 3 erklärt Çankara durch vananiyam; es

ist dies eins der vielen Beispiele, welche zeigen, dass auch dem Çankara schon der wahre Sinn der Stellen sich oft nicht mehr enthüllen wollte; vâmana entspricht offenbar dem angush*t*ha-mâtra 4, 11. 12. 6, 17.

Die beiden letzten Hemistiche von v. 8 kehren in 6, 1 wieder.

Die vv. 12—15 finden sich in Çvetâçv. 6, 12—15, v. 13 auch in der Brahmop., v. 13 u. 14 in der Mu*n*d*akop. p. 121.

§. 6. m*r*ityur dhâvati pa*n*cama*h* v. 3. Hängt hiermit etwa der Name der Durgâ pa*n*camî zusammen? es heisst nämlich in dem Durgâstava des Râtripariçish*t*am zwischen *R*ik VIII, 7, 14 und 15 „keçinî sarvabhûtânâm pa*n*camîti ca nâma ca." In der Bhagavadg. 18, 14 wird das daivam als pancamam angegeben. — Es ist übrigens v. 3 nur eine im Ausdruck spätere Abschwächung des in Taitt. Âr. 8, 8 citirten çloka: bhîshâ (für bhîshayâ) 'smâd vâta*h* pavate bhîshodeti sûrya*h* | bhîshâsmâd agniç cendraç ca m*r*ityur dhâvati pancama*h* ||

yathâ svapne tathâ pit*r*iloke v. 5. Es ist dies offenbar wol eine volksthümliche Vorstellung, wonach die Seelen der Väter, gleich denen im griechischen Hades, kein lebendiges, nur eine Art Traumleben führen. Ich habe diese später ganz verschwindende Vorstellung bis jetzt nur noch im Çatap. Brâhm. XII, 9, 2, 2 wieder gefunden, wo es zu Vâj. S. 20, 16: „yadi jâgrad yadi svapna enâ*n*si cak*r*imâ vayam" folgende Erklärung bringt: manushyâ vai jâgaritam, pitara*h* suptam, manushyakilvishâc caivainam pit*r*ikilvishâc ca mu*n*cati.

yathâpsu parîva dad*r*içe tathâ gandharvaloke v. 5. Die Welt der Gandharva ist wol in der Atmosphäre der Wolken, Nebel und Dünste zu suchen, durch welche sich die Luftspiegelungen bilden; gandharvanagaram, Stadt der Gandharva, bezeichnet daher gradezu die Fata Morgana, s. oben I, 40 ult. Ich

werde im Verlauf noch specieller auf den Gandharvaloka zurückkommen.

v. 9 na samdriçe kehrt wieder in Taitt. Âr. X, 1, 11. Çvetâçv. 4, 20.

Zu prabhavâpyayau v. 11 s. Lassen in der zweiten Ausgabe der Bhagavadg. p. 204. 218. 295. apyaya ist Eingang, wie wir ja auch eingehen für vergehen sagen; es entspricht dem sambhava Çvetâçv. 3, 1. Çankara erklärt es hier durch apâya, oben p. 109 aber zur Mândûkya richtiger durch ekîbhâva: api als Präposition hat ganz die Bedeutung von abhi, und findet sich häufig als alterthümlichere Lesart an dessen Stelle, z. B. Vâj. S. 40, 3 tâns te pretyâpigachanti, wo die Kânvaschule pretyâbhig. liest.

Das erste Hemistich von v. 17 angushthamâtrah findet sich wieder in Çvetâçv. 3, 13.

tejasvinâv adhîtam astu in der Schlussformel v. 19 erklärt Çankara durch tejasvinor âvayor yad adhîtam tat svadhîtam astu, athavâ tejasvi nau, âvâbhyâm yad adhîtam tad atîva tejasvi vîryavad astu |

38 Anandbli. Ânandavallî, die 44ste Upanishad des Atharvan bei Colebrooke, hier aber aus dem Djedjr, d. i. Taitt. Âr. VIII, 1—9. Drei Capitel p. 328—37, deren zweites im dritten, das dritte im siebenten anuvâka beginnt. Ausser dem Texte der drei Taittirîyopanishads (Taitt. Âr. VII—IX) in E. I. H. 1738 (= I.) und in Chamb. 36 (= C.) 125. 126 (Abschrift von 125) habe ich auch noch *) Çankara's Commentar dazu in Chamb. 330 (= Ç.) und 222, in welchem die zweite (fol. 33a—82a) derselben den obigen Titel Ânandavallî führt, während für

*) Die bibliotheca Indica nro. 22 enthält Roer's Ausgabe des Textes nebst Çankara's Commentar und Ânandajnâna's Glosse. Ich sah dieselbe indess erst, als ich schon mit meiner Analyse fertig war: darin wird auch die erste Up. (VII) çixâ-*vallî* genannt.

die erste und dritte kein Specialtitel angegeben ist. Die dritte heisst indess bei Anquetil Bharkbli, d. i. Bh*r*iguvallî. Ich habe nun schon p. 197 bemerkt, dass diese beiden Namen Anandavallî und Bh*r*iguvallî mir nicht ursprünglich zu sein scheinen *), da weder die Anukrama*n*î (der Âtreyî-Schule) des Taitt. Yajus noch der Commentar dazu sie nennt; in ersterer heisst es in dem prosaischen Theile: „(ity etâvanti çâkhâkâ*n**d*âny,) upanishado vedântâs, tâs trayya*h*, sâmhityo, yâjnikyo, vâru*n*yaç ça (-ç caitâvat Tittiri*h* provâca)", und in dem Commentar dazu: „upanishado vedântâs trividhâ*h*, sâ*m*hityo devatâ upanishada*h* ça*m* no mitra iti (T. Âra*n*y. VII, 1) dvâdaçânuvâkâ*h*, yâjnikyo devatâ upanishada*h* ambhasy apâra iti (X, 1) praçna*h*, vâru*n*yo devatâ upanishada*h* saha nâv avatu(!), brahmavit (VIII, 1), Bh*r*igur vai Vâru*n*ir iti (IX, 1) trayo 'nuvâkâ*h*"; ebenso, und zwar ganz gleichlautend, in dem Commentar zu v. 7 und v. 12 des metrischen Theiles der Anukrama*n*î. So dunkel mir nun auch hier der Gebrauch des Wortes devatâ ist, so kann man doch wol nicht umhin, die Plurale sâ*m*hitya*h* upanishada*h* etc. rein im Sinne des Singulars zu fassen, und erklärt sich der Plural aus der fragmentarischen Zusammensetzung dieser Upanishads aus Lehren aller Art, da ja upanishad ursprünglich einen Vortrag, eine Lehre überhaupt **) bedeutet. Die Anukrama*n*î der Âtreyî-Schule nennt also drei Upanishad, die Sâmhity-Up. (Âr. VII), danach die Yâjnikî-Up. (Âr. X), und dann die Vâru*n*î-Up. (—: VIII. IX). Wenn

*) Was mag wol das vallî in diesen Namen bedeuten? bezeichnet es sie etwa als wuchernde Schlingpflanzen, die sich eben an die Vedaçâkhâ nur regellos angehängt haben, ohne eigentlich dazu zu gehören? so erklärt Çankara zu Âgamaç. III, 11 (rasâdayo hi ye koçâ vyâkhyâtâs Taittirîyake) das T. durch Taittirîyakaçâkhopanishad vallyâm.

**) So MBh. XII, 1613 yam vâkeshv anuvâkeshu nishatsûpanishatsu ca | g*r*i*n*anti.

nun diese Angaben der Anukramanî, denen übrigens die Colebrooke'schen m. e. I, 76*) entlehnt sind, schon darin von dem Texte der Taitt. Âr. abweichen, dass sie das zehnte Buch desselben vor das achte und neunte, unmittelbar hinter das siebente stellen, so ist die Abweichung doch noch eine viel bedeutendere. Während nämlich das achte Buch des Taitt. Âr. für sich allein schon neun Anuvâka hat und das neunte deren zwölf**), während ferner kein Abschnitt des Taitt. Âr. mit saha nâv avatu beginnt, sondern dies nur ein Gebet ist, das sich sowol vor als nach jedem der drei letzten Bücher des Taitt. Âr. (VIII—X) findet, — wird in der Anukrama*n*î nicht nur dies Gebet als ein besondrer anuvâka, sondern auch im Gegensatze das achte und neunte Buch des Taitt. Âr. je nur als ein Anuvâka gerechnet. Es muss also der Text, auf den die Anukrama*n*î sich bezieht (und ergiebt sich dies ja auch sonst) von dem uns bekannten Texte gewaltig verschieden gewesen sein. Wie dem auch sei, faktisch ist es, dass sie die Namen Ânandavallî und Bh*r*iguvallî nicht kennt. Auch Sâya*n*a im Eingange seines Commentars zu Taitt. Âr. X (s. oben I, 76) spricht nicht von einer Bh*r*iguvallî, sondern von der Vâru*n*î-Upanishad, als in welcher brahmavidyâ (= VIII) sasâdhanâ (= IX) uktâ, und als ein çesha zu welcher die Yâjnikî-Up., eben das zehnte Buch, zu betrachten sei.

Während nun das siebente Buch, die Sâ*m*hity-Upanishad, als ein blosses Conglomerat verschiedener Lehrsätze und Fragmente erscheint, stehen die im achten und im neunten Buche, in der Ânandavallî und Bh*r*iguvallî, enthaltenen Lehren wenig-

*) Bei Poley a. a. O. p. 62 ist hier eine Lücke.

**) deren jeder allerdings nur aus einer ka*nd*ikâ besteht. — Çankara in seinem Commentare nimmt übrigens weder in Buch 7, noch in 8 und 9, von der Eintheilung in anuvâka Notiz.

stens in Bezug auf den Stoff in entschiedenem Zusammenhange*), obgleich die gegenseitige Anfügung der verschiedenen Theile als willkürlich erscheinen muss. In Bezug auf den Stil sind sich alle drei Bücher (und auch ein grosser Theil des zehnten) darin gleich, dass sie, ganz entsprechend dem durch Aufrecht (oben I, 121 ff.) veröffentlichten funfzehnten kâ*n*d*a (30sten prapâ*th*aka) der Atharva-Samhitâ, den Parallelismus der einzelnen Glieder in der grössten Regelmässigkeit auf die abgeschmackteste Weise ausgebildet haben, so dass die einzelnen Abschnitte zum Theil wörtlich gleich lauten, bis auf die Worte, die eben pointirt werden sollen, — dieser letztre Zweck wird allerdings dadurch erreicht, der Eindruck aber den das Ganze macht, ist der einer geistlosen, verknöcherten, wichtig thuenden Formelsucht. Aber auch in dem Inhalte selbst wird man vergebens Geist suchen, sondern fast überall nur subjektive Spekulationen und abenteuerliche Phantasieen finden, die sich nur an einige überkommene wirklich spekulative Elemente anschliessen, dieselben zu erweitern und erklären suchen, dabei aber gräulich misshandeln. Wir haben es hier offenbar mit einer schon sehr vorgerückten und entwickelten Stufe der Vedânta philosophie zu thun, deren Grundzüge sich sämmtlich in diesen drei Upanishaden wiederfinden.

Ich halte es für zweckmässig der Analyse des achten und neunten Buches die Inhaltsangabe auch des siebenten vorauszuschicken.

Es enthält dasselbe, wie oben bemerkt ward, zwölf Anuvâka: eigentlich aber sind deren nur zehn, wenn man nämlich das Gebet, welches mit entsprechenden Veränderungen sowol

*) Den Commentaren nach behandelt VIII die brahmavidyâ, IX deren sâdhanâni: und schliesst Çankara seinen Commentar bei den letzten Worten von IX ity upanishad also: iti *vallîdvaya*vihitâ upanishat paramâtmajnânam |

am Anfange als am Ende steht, nicht zuzählt, was indess, gegen den gewöhnlichen Gebrauch, hier in den Mss. meist geschieht.

Ich gebe hier den Text dieses (von Colebr. I, 78 übersetzten) Gebetes, da dasselbe seltsamer Weise bei Anquetil sich auch am Anfange der Ânandavallî findet, wohin es aber gar nicht gehört; auf *R*ik I, 90, 9 (Vâj. S. 36, 9 ça*m* no mitra*h*) folgt: „namo brahma*n*e, namas te vâyo, tvam eva pratyaxam brahmâsi, tvâm eva pratyaxam brahma vadishyâmi (am Schlusse brahmâ 'vâdisham), *r*itam vadishyâmi (am Schlusse avâdisham), satyam vadishyâmi (avâdisham), tan mâm avatu (âvît), tad vaktâram (den Lehrer) avatu (âvît), avatu (âvîn) mâm avatu (âvîd) vaktâram, o*m*, çânti*h* çânti*h* çânti*h*."

Auf dieses Gebet nun folgt als erster anuvâka ein grammatisches Fragment, das man sich in der That wundern muss an dieser Stelle zu finden; es lautet: o*m* çîxâ*m* vyâkhyâsyâma*h* | var*n*a*h* svara*h* | mâtrâ balam | sâma sa*m*tâna*h* | ity ukta*h* çîxâdhyâya*h* | Es sind dies offenbar nur die Titel einzelner Abschnitte, welche also die Lehre „von den Buchstaben, Accenten, der Quantität, der Artikulation (balam prayatnaviçesha*h* Çank.), der Sâma-ficirung [?? anders Çankara: sâma *) var*n*â*n*âm madhyamav*r*ittyoccâra*n*am samatâ), und den Wohllautsregeln (? sa*m*tâna*h*, sa*m*tati*h* sa*m*hitety artha*h*)" umfassten, die eigentliche Ausführung und Erklärung dieser Abschnitte muss dem mündlichen Vortrage überlassen gewesen sein. Es ist dies übrigens bis jetzt das einzige Beispiel, dass sich direkte Untersuchungen über einen andern Gegenstand, als das Dogma oder den Ritus, in eine Schrift, die zum Veda gerechnet wird, aufgenommen finden, und lässt sich dieser Fall wol nur aus der völligen Zusammenhangslosigkeit auch der übrigen Abschnitte dieses Buches erklären. Çankara giebt hier zwar allerdings den

*) so V*r*ih. Âr. I, 4 M. 6 K. sâma = sâmânyam.

ganz richtigen Grund an, warum man überhaupt das grammatische Studium brauche, aber keineswegs eine Erklärung dafür, warum sich dies Fragment grade hier findet; seine Worte hierüber und über die Bedeutung des Wortes çixâ selbst lauten also: arthajnânapradhânatvâd upanishado granthapâ*th*e yatnoparamo mâ bhûd iti çixâdhyâya ârabhyate | çixâ çixyate 'nayeti var*n*âdyuccâra*n*alaxa*n*am, çixyanta iti vâ çixâ var*n*âdaya*h*, çixaiva çixâ, dairghyam *) chândasam | Ueber die Art und Weise des Vortrags nun, der sich an diese Titel angeschlossen haben wird, können wir natürlich nicht urtheilen; nur ergiebt sich aus den Titeln selbst, dass derselbe jedenfalls von allgemeinerem Umfange gewesen sein muss, als dies die überlieferte Pâ*n*inîyâ çixâ ist und als wol auch die Ma*nd*ûki çixâ (s. Roth zur Lit. 55) sein mag, und scheint er danach vielmehr in einem näheren Verhältnisse zu den Prâtiçâkhyen gedacht werden zu müssen.

Im zweiten anuvâka folgt ein sa*m*hitâvishayam upâsanam, und ist hier sa*m*hitâ in einem ähnlichen Sinne zu verstehen, wie im Aitar. Âra*n*y. III, s. oben I, 31. Er beginnt: saha nau (çishyâcâryayor) yaça*h*, saha nau brahmavarcasam | athâta*h* sa*m*hitâyâ upanishadam vyâkhyâsyâma*h* | pa*n*casv adhikara*n*eshu | adhilokam adhijyautisham adhividyam adhiprajam adhyâtmam | tâ mahâsa*m*hitâ ity âcaxate | athâdhilokam, p*r*ithivî pûrvarûpam, dyaur uttararûpam, âkâça*h* sa*m*dhi*h*, vâyu*h* samdhânam ity adhilokam | etc. **).

Der dritte anuvâka enthält medhâkâmasya japârthân und

*) wie in anuv. 3 acîram für aciram.

**) Zur Vergleichung diene der Beginn von Aitar. Âra*n*y. III: athâta*h* samhitâyâ upanishat, p*r*ithivî pûrvarûpam (scil. sa*m*hitâyâ*h*) dyaur uttararûpam, vâyur eva sa*m*hitâ bhavatîti Mâ*nd*ûkeya, âkâça*h* samhitâ bhavatîty asya Mâxavyo vedayâm cakre, vâyu*h* samhitâ 'kâço vety Âgastya ity adhidaivatam | etc.

çrikâmasya homârthân tat prâptisâdhanamantrân; Çankara lässt hier einige Worte ohne Erklärung, die offenbar wol auch nur eine Spielerei sind und nicht hinein gehören: nach *â* mâ yantu brahmacâri*nah* svâhâ folgt nämlich im Texte noch: *vi* mâ y. b. s., pra mâ y. b. s., *du*(!) mâ y. b. s., ça(!) mâ y. b. s. (oder sollen dies Denominativa damây und çamây sein?). Es findet sich hier das Wort bhaga direct als Anrede an den Lehrer: Çankara erklärt es durch bhagavan, pûjâvan

Im vierten (und fünften) Anuvâka vyâh*r*ityâtmano brahma*n*o 'ntarupâsanam svârâjya*m* (ca) phalam prastûyate. Er beginnt: bhûr bhuva*h* suvar iti vâ etâ*h* tisro vyâh*r*itayah, tâsâm u ha smaitâm caturthîm Mâhâcâmasya*h* pravedayate maha iti: diese entsprechen je dem agni, vâyu, âditya und brahman etc. „Dies verehre, o Prâcînayogya!*)" „iti prâcînayogyopâ(s)sva" ruft der Lehrer am Schlusse seinem Zuhörer zu.

Der sechste Anuvâka behandelt das pânktatvam des brahman, der siebente die Heiligkeit des Wortes aum (sarvopâsanâ*n*gabhûtasyomkârasyopâsanam); im achten folgt, um den Vorwurf des ânarthakyam der çrautasmârtânâm karma*n*âm, weil man nur durch vijnâna, nicht durch sie, das svârâjyam erlange, von diesen abzuwenden, ein karma*n*âm purushârtham prati sâdhanatvapradarçanârtham upanyâsa*h*; er beginnt: „*r*itam ca svâdhyâyapravacane ca" scil. sind anush*t*heyâni (svâdhyâya wird durch adhyayanam und pravacanam durch adhyâpanam brahmayajno vâ erklärt), und so geht es weiter „satyam ca sv.

*) Ein Prâcînayogya Satyayajna Paulushi wird genannt Çat. Br. X, 6, 1, 1 (oben I, 179), ein Prâc. Çauceya XI, 5, 3, 1 (cf. Çauca Âhneya Taitt. Âr. II, 12), ein Prâcînayogya neben Saitava als Schüler eines Pârâçarya II und Lehrer eines Gautama II im V*r*ih. Âr. II, 6, 2 Kâ*n*va und ein Prâcînayogîputra V*r*ih. Âr. VI, 5, 2 Kâ*n*va V, 5, 32 Mâdhy. Der Cara*n*avyûha, s. oben I, 61, zählt die Prâcînayogya unter den Schulen des Sâma V. auf.

ca, tapaç ca sv. ca, damaç-, çamaç-, agnayaç-, agnihotram-, atithayaç-, mânusham-*), prajâ-, prajanaç-**), prajâtiç-". Alles dieses also ist zu üben, aber stets gleichzeitig mit dem Lesen und dem Vortragen der Schrift zu verbinden ***). Darauf werden noch die Ansichten dreier Lehrer angeführt: nach der Ansicht des Satyavacas Râthîtara †) ist satyam (evânushṭhâtavyam), nach der des Taponitya Pauruçishṭi aber tapa (eva), nach der des Nâka Maudgalya ††) endlich svâdhyâyapravacane eveti tad dhi tapaḥ | Nach Çankara's Ansicht soll dieses uktânâm api satyatapaḥsvâdhyâyapravacanânâm punargrahaṇam übrigens nur âdarârtham sein, um also diese drei Punkte besonders hervorzuheben.

Der neunte anuvâka besteht aus einem Verse, der zum Beweise dienen soll, dass durch den svâdhyâya der Geist gereinigt und die vidyâ erlangt werde: aham vṛixasya (uchedâtmakasya samsâravṛixasya) rerivâ (prerayitâ antaryâmṇâtmanâ √ri?) [mama] kîrtiḥ pṛishṭham girer iva | ûrdhvapavitro (ûrdhvakâraṇam pavitram pâvanam jnânaprakâçyam pavitram param brahma yasya), vâjinîva (yathâ vâjavati, vâjam annam tadvati, savitari, amṛitam âtmatattvam viçuddham prasiddham, evam) svamṛitam asmi | draviṇam savarcasam | sumedhâ amṛito 'xitaḥ (oder aus amṛita + uxitaḥ) | iti *Triçankor* vedânuvacanam (amṛitoxito 'ham ityâdi brâhmaṇam [?] iti

*) mânusham iti laukikaḥ samvyavahâraḥ, tac ca yathâprâptam anushṭheyam |

**) prajâ cotpâdyâ, prajanaḥ prajananam ṛitau bhâryâgamanam |

***) svâdhyâyâdhînam hy arthajnânam, arthajnânâyattam ca param çreyaḥ, pravacanam ca tadavismaraṇârtham dharmavṛiddhyartham ca |

†) Ein Râthîtarîputra wird genannt Vṛih. Âr. V, 5, 32 M. VI, 5, 2 K. s. Vâj. S. spec. II, 152.

††) Nâka Maudgalya wird erwähnt Çat. XII, 2, 8, 1. Vṛih. Âr. 5, 5, 4 M. 6, 4, 4 K. — Mudgala Bhârmyaçva ist Ṛishi von Ṛik Maṇḍ. X, 9, 3, und Vâj. S. 26, 19.

evam Tr. *r*isher brahmabhûtasya brahmavido vedanam âtmaikatvavijnânam | tasya prâptim [!] anuvacanam vedânuvacanam, âtmana*h* k*r*itak*r*ityatâkhyâpanârtha*m* Vâmadevavat Triça*n*kunâ ârshe*n*a darçanena [darçana zweite Hand] d*r*ish*t*o mantrâmnâya*h*, âtmavidyâprakâçaka*h*). Ich habe diese Stelle in aller Ausführlichkeit gegeben, weil sie für die Triça*n*ku-Mythe, s. Roth oben p. 121 ff., von Interesse ist; oder sollte hier ein andrer Triçanku verstanden sein?

Der zehnte Anuvâka endlich enthält die Ermahnungen des Lehrers an seinen Schüler für sein ferneres Leben, nachdem er mit ihm den Veda gelesen hat (er beginnt: vedam anûcyâcâryo 'ntevâsinam anuçâsti). „Sprich Wahres! Uebe die Pflicht (dharmam)! weiche nicht (mâ pramada*h*) vom Lesen (der Schrift)! Wenn du dem Lehrer den erwünschten Lohn (? dhanam) gebracht hast, lass (dann) den Faden der Nachkommenschaft nicht abreissen! Nicht mögest du weichen vom Wahren, nicht von der Pflicht, nicht vom Verständigen (kuçalât, âtmaraxârthât karmana*h*), nicht von der Macht (? bhûtyai, bhûtir vibhûtis, tasyai, bhûtyarthât ma*n*galayuktât karma*n*a*h*), nicht vom Lesen und Lehren (der Schrift), nicht von den Pflichten gegen die Götter und Pitar. Ehre die Mutter (mât*r*idevo bhava, mâtâ devo yasya), ehre den Vater, ehre den Lehrer, ehre den Gast. Was gute (anavadyâni) Werke, die sollst du üben, nicht andere. Was unsre guten Thaten, die sollst du pflegen *), nicht die andern. Und welche Brâhma*n*a etwa irgend höher sind, als wir, denen musst du durch Sitz und dgl. Erquickung schaffen (wenn sie müde sind). Mit Glauben (çraddhayâ) muss man geben, nicht mit Unglauben, mit Anmuth (çriyâ) muss man geben, mit Scham

*) tvayopâsyâni | das Verbum upâs ist bekanntlich besonders bei den Buddhisten im Gebrauch (upâsaka etc.). Die Bedeutung gehört ursprünglich derselben Vorstellung an, als die von upanishad.

(hriyâ), mit Scheu, mit Theilnahme (sa*m*vidâ). Wenn dir nun einmal eine Ungewissheit bei einer Handlung oder einem Ereigniss ankommt, so magst du dich an die Brâhma*n*a wenden, die sich grade da befinden, und urtheilsfähig (sammarçina*h*, vicâraxamâ*h*), passend (yuktâ*h*), geeignet (? âyuktâ*h*), nicht hart (alûxâ, arûxâ akrûramatayo) und rechtlich (dharmakâmâ*h*) sind, damit sie sich damit beschäftigen. Oder wenn sie (?) herbeigerufen sind, so magst du — — *(wie eben, bis)* sich damit beschäftigen (athâbhyâkhyâteshu, abhyaktâ (? abhy*u*kta-Roer) doshe*n*a samdihyamânena samyojitâ*h* kenacit teshu ca yathoktam sarvam upanayed ye tatrety âdi). — Dies ist die Anweisung, dies ist die Unterweisung, dies ist die Lehre des Veda (vedopanishat), dies ist Gebot (anuçâsanam), also sollst du wandeln, dies sollst du befolgen (evam upâsitavyam, evam u caitad upâsyam)."

So das siebente Buch. Wenn wir darin mehrfach direkte Hinweisungen auf das Verhältniss zwischen Lehrer und Schüler gefunden haben, so ist dieses bei den drei folgenden Büchern nur in dem Anfangs- und Schlussgebete der Fall, demselben, welches auch der Kâ*t*haka-Up. angefügt ist: „er (der parameçvara) schütze uns beide zugleich, er speise uns beide zugleich, mögen wir gemeinsam Anstrengung (vidyânimittam sâmarthyam) machen, glanzvoll sei unser beider Studium, mögen wir uns nicht verzürnen! Om, (es sei) Ruhe, Ruhe, Ruhe!"

Das achte Buch ist in vier Abschnitte zu theilen, deren erster (anuv. 1—5) die Stufenfolge der Naturentwickelung, der zweite (anuv. 6 u. 7) die Entstehung der Schöpfung überhaupt, und der dritte (anuv. 8) speciell den ânanda, d. i. die Seligkeit dessen, der die Einheit des jivâtman mit dem âtman erkannt hat, behandelt, wovon das ganze Buch den Namen ânandavalli erhalten hat. Der vierte endlich (anuv. 8 u. 9) zählt zum Schluss den Lohn dessen auf, der all das Vorhergehende weiss.

§. 1. Der Brahmakundige erreicht das Höchste: dies sagt folgende (*R*ic) *): „Wer das wahre, das wissende, das endlose Brahman in der Höhle ruhend (d. i. verborgen) weiss im höchsten Aether (avyâk*r*itâkhye), der erreicht alle Wünsche zugleich mit dem allwissenden Brahman" **) (satyam jnânam anantam brahma yo veda nihitam guhâyâm parame vyoman | so 'çnute sarvan kâmânt saha brahma*n*â vipaçciteti).

Aus jenem Âtman entstand der Aether, aus dem Aether die Luft, aus der Luft das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde ***), aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen Nahrung, aus der Nahrung der Mensch (purusha*h*), denn der Mensch ist aus Nahrungssaft bestehend, dies hier (dieser Kopf) ist sein Haupt, dies hier (der rechte Arm) seine rechte Seite, dies hier (der linke Arm) seine linke (uttara*h* paxa*h*) Seite †), dies hier (das Herz) seine Seele (âtman), dieser

*) sa evârtho (! eva vatyartho cod.) brahmavid âpnoti param iti brâhma*n*avâkyena sûtrita*h*, sa ca sûtrito 'rtha*h* sa*m*xepato mantre*n*a vyâkhyâta*h* | Für Çankara gilt also der Text als brâhma*n*am, s. schon p. 214 zu 7, 9. – Ueber den Unterschied der Citate: tad eshâbhyuktâ und: tad apy esha çloko bhavati habe ich schon oben I, 167 gesprochen.

**) Diese Worte sind als die Essenz, als die Summe des Ganzen vorangestellt; Çankara geht sogar so weit, die ganze Ânandavallî nur für eine Erklärung derselben auszugeben, was aber jedenfalls unrichtig ist, da sich in dieser keine direkte Beziehung auf sie finden lässt; auch ist es jedenfalls äusserst gezwungen, wenn Çankara auch die Schlussworte der Bh*r*iguvallî auf das zweite Hemistich dieses Verses beziehen will, s. unten.

***) s. hierüber Vâj. S. spec. II, 86. Nir. XIV, 4 (die pratibhâ und die prak*r*iti an dieser Stelle der Nir. entsprechen der oben I, 397 aus der Kaushît. Up. angeführten priyâ mânasî und pratirûpâ câxushî).

†) Oder soll man, wie dies bei Anquetil geschieht (similitudine a volatili captâ), hier das Bild eines Vogels zu Grunde liegend annehmen? paxa Flügel und pucha Schwanz passen dazu allerdings am besten.

Unterleib hier (idam pucham) seine Stütze. Hier passt auch folgender Çloka (s. IX, 2):

§. 2. „aus der Nahrung entstehen all die Wesen, die irgend auf der Erde sich befinden und durch die Nahrung leben sie und werden schliesslich selbst wieder zu Nahrung [athainad apiyanty *) antata*h*]": denn die Nahrung ist das älteste (jyesh*t*ham, prathamajam Ç.) der Dinge (bhûtânâm), darum heisst sie das Allheilmittel. Jegliche Nahrung erreichen die, welche die Nahrung als das brahman verehren, denn die Nahrung ist das älteste der Dinge, darum heisst sie das Allheilmittel; aus der Nahrung entstehen die Dinge, entstanden wachsen sie durch Nahrung; es nährt (adyate) und verzehrt (atte) die Dinge, darum wird es Nahrung (annam) genannt.

Aus jenem aus Nahrungssaft bestehenden nun entsteht ein anderer, innerer Âtman, der aus Hauch besteht (prâ*n*amaya*h*), und jenen erfüllt: er ist Purushaartig, je nach der Purushaart jenes (des annarasamaya) richtet sich seine Purushaart **). Der prâ*n*a ist sein Haupt, der vyâna seine rechte Seite, der apâna seine linke Seite, der Aether seine Seele, die Erde sein Unterleib, seine Stütze. Hier passt auch folgender Çloka:

§. 3. „Dem Hauche hauchen nach die Götter, die Menschen und die Thiere (paçavaç ca ye)", denn der Hauch ist das Leben der Dinge, drum heisst er das Allleben (sarvâyusham). Alles Leben erreichen die, welche den Hauch als das Brahman verehren, denn der Hauch ist das Leben der Dinge, darum heisst er das Allleben.

*) athâpy enad (etad sec. m.) annam apiyanty apigachanti, apiçabda*h* pratiçabdârthe annam prati praliyante | zu api s. oben p. 207.

**) sa vâ esha purushavidha eva | tasya purushavidhatâm | anv ayam purushavidha*h* |

Dies ist der im Innern ruhende Âtman *) des vorhergehenden (sc. des annamaya); aus diesem aus Hauch bestehenden nun entsteht ein andrer, innerer Âtman, der aus dem Wollen besteht (manomaya) und jenen erfüllt: er ist Purushaartig, je nach der Purushaart jenes (des prâ*n*amaya) richtet sich seine Purushaart. Das Yajus ist sein Haupt, die *R*ic seine rechte Seite, das sâman seine linke Seite, die Anweisung (âdeça*h*) seine Seele, die Atharvan und die A*n*giras **) sein Unterleib, seine Stütze. Hier passt auch folgender Çloka (s. §. 9):

§. 4. „Von wo zurückprallen die Stimmen (= die Sinne) es nicht erreichend, nebst dem Wollen, wer dieses brahman's Seligkeit erkennet, nicht fürchtet der sich irgend je."

Dies ist der im Innern ruhende Âtman des vorhergehenden (des prâ*n*amaya): aus diesem aus Wollen bestehenden nun entsteht ein anderer, innerer Âtman, der aus dem Erkennen besteht (vijnânamaya) und jenen erfüllt: er ist Purushaartig, je nach der Purushaart jenes (des manomaya) richtet sich seine Purushaart. Der Glaube (çraddhâ) ist sein Haupt, das Rechte (*r*itam) seine rechte Seite, das Wahre seine linke Seite, die

*) tasyaisha eva çârîra âtmâ ya*h* pûrvasya | Abgesehen von çârîra, welches hier ganz in der Vedântischen Bedeutung gebraucht wird, cf. V*r*ih. Âr. IV, 1, M. 3, 35 K., ist hier besonders die Construktion interessant: tasya ya*h* pûrvasya, für tasya pûrvasya. Es entspricht hier dieser Gebrauch des ya*h*, zur Anknüpfung einer Apposition, vollkommen dem zendischen Gebrauche desselben Pronomens (, aus welchem die persische Isâfet entstanden ist, s. Spiegel in Höfer's Zeitschrift I, 219), nur sollte man yat oder yasya erwarten.

**) âdeço 'tra *brâhmanam*, atidesh*t*avyaviçeshân atidiçatîti | atharva*n*â '*n*girasâ ca d*r*ish*t*â *mantrâ brâhmanam* ca çântipaush*t*ikâdipratish*t*hâhetukakarmaprasâdhanatvât pucham pratish*t*hâ | Ueber die atharvâ*n*girasa*h* s. oben I, 294 ff. Es ist jedenfalls von Bedeutung, dass hier der âdeça, also das Brâhma*n*am, zwischen den Atharvan und die drei andern Veda gesetzt wird.

Andacht (yoga*h*) seine Seele, die Macht (maha*h*) sein Unterleib, seine Stütze. Hier passt auch folgender Çloka:

§. 5. „Das Erkennen richtet das Opfer zu und richtet auch die Werke aus: alle Götter das Erkennen als das älteste (jyesh*t*ham, prathamajam) Brahman verehren. Wenn man das Erkennen als das Brahman weiss, und wenn man nicht ab davon weicht, im Leibe die Sünden lassend, erlangt man alle Wünsche."

Dies ist der im Innern ruhende Âtman des vorhergehenden (des manomaya): aus diesem aus Erkennen bestehenden nun entsteht ein anderer, innerer Âtman, der aus Wonne besteht (ânandamaya) und jenen erfüllt. Er ist Purushaartig, je nach der Purushaart jenes richtet sich seine Purushaart. Das Liebe ist sein Haupt, die Freude (moda*h*) seine rechte Seite, die Lust (pramoda*h*) seine linke Seite, die Wonne seine Seele, das Brahman sein Unterleib, seine Stütze. Hier passt auch folgender Çloka:

§. 6. „Nichtseiend ist der, der das Brahman als nichtseiend erkennt. Wenn er aber das Brahman für seiend erkennt, als seiend wisse man dann auch ihn."

Dies ist der im Innern ruhende Âtman des vorhergehenden (, des vijnânamaya).

Hierauf nun (richtet der Schüler an den Lehrer) folgende Fragen (athâto 'nupraçnâ*h*: Plural. statt Dual.!): „erreicht irgend ein (das höchste Wesen) nicht kennender jene Welt, wenn er gestorben ist? erlangt wol jeder (das höchste brahman) Wissende jene Welt, wenn er gestorben ist?"

So viele Mühe sich nun auch Çankara giebt, das Folgende als die Beantwortung dieser Fragen darzustellen, so ist dies doch vergebens; erst am Ende von §. 8 folgt etwas, das allenfalls wie eine Beantwortung aussehen könnte, aber auch nur, wenn man den Zusammenhang

zerreisst. Wir haben also nach dieser Frage wol ohne Weiteres eine Lücke anzunehmen, da das Folgende gar nicht in Bezug zu ihr steht.

Er begehrte: „möge ich viel sein *), möge ich geboren werden:" er büsste Busse, Busse gebüsst habend, schuf er dieses All, was hier irgend ist. Dies geschaffen habend, durchströmte er es, es durchströmt habend war er sat (Form habendes, mûrtam Ç.) und tyat (Formloses, amûrtam; anders oben I, 402), Deutliches (niruktam) und Undeutliches, Gestütztes (nilayanam) und Nutzloses, Lebendes und Lebloses **), Wirkliches und Unwirkliches, er ward Alles (sarvam Anq. satyam Ç. und die beiden Texte), was hier irgend ist, drum nennt man dieses (brahman) das Wahre (satyam, sc. sat + tyam). Hier passt auch folgender Çloka:

§. 7. „Nichtseiend war dieses im Anfang, daraus entstand das Seiende, jenes (Nichtseiende) machte sich selbst (tad âtmânam svayam akuruta), darum heisst es selbst-gemacht ***)." Dieses Selbstgemachte nun ist der (Brahma-) Geschmack (rasa, s. oben I, 401), den (Brahma-) Geschmack erlangt habend wird man selig (ânandi). Wer könnte athmen, wer hauchen, wenn nicht in dem Aether †) jene Wonne (ânanda) wäre? denn er

*) bahu syâm, offenbar für bahu*h* syâm mit Ausfall des Visarga vor sy. Çankara aber ahnt davon nichts, und setzt bahu = prabhûtam.

**) vijnânam cetanam avijnânam acetanam pâshâ*n*âdi | dieser letzte erklärende Zusatz Çankara's ist bedenklich, da er den Parallelismus vollkommen stört; indess ist dieser auch in dem folgenden satyam cân*r*itam ca nicht bewahrt, da das an*r*itam nicht gut dem amûrtam entsprechen kann, noch das satyam dem mûrtam; Çankara erklärt denn auch, dass hier nur vom vyavahâravishayam satyam nicht vom paramârthasatyam die Rede sei: m*r*igat*r*ish*n*ikâdyan*r*itâpexayâ udakâdi satyam ucyate |

***) suk*r*itam svayam*k*art*ri* | es ist dies das erste Mal, wo ich das Präfix su in der Bedeutung von svayam finde, sonst nur sva, svâm, svayam oder sumat, s. Vâj. S, spec. II, 77. 78. Anq. übersetzt übrigens: sukrat id est se ipsum bene apparens fecit.

†) yad esha âkâça ânando na syât | d. i. in dem parame vyoman s. §. 1 (und IX, 6): in corde Anq. hier wie unten.

eben macht selig (ânandayâti, ânandayati sukhayati). Wer in jenem Unsichtbaren, Unpersönlichen (anâtmye açarîre), Unerklärten, Stützlosen Frieden (abhayam) und Stütze findet, der hat den Frieden erreicht. Wer aber in Jenem auch nur einen kleinen Unterschied macht *), dessen (Theil) ist Furcht: jenes (brahman) ist Furcht (-bar) für den, der (einen solchen Unterschied) annimmt **), den unverständigen. Hier passt auch folgender Çloka (s. Kâ*th*. 6, 3):

§. 8. „Aus Furcht vor ihm weht der Wind (vâta*h*), aus Furcht vor ihm geht die Sonne (sûrya*h*) auf, aus Furcht vor ihm Agni und Indra, (und) M*r*ityu läuft als der Fünfte."

Nun die Untersuchung über den ânanda (saishânandasya mimânsâ bhavati).

Ein Jüngling sei's, ein kräftiger Jüngling (sâdhuyuvâ), ein Vedakundiger (adhyâyaka*h* I C., -paka*h* Ç.), ein sehr rascher (âçish*th*a*h*, âçâst*r*itama*h* Ç.!!), sehr fester ***), sehr kräftiger (balish*th*a*h*), dem soll diese ganze Erde voll des Reichthums angehören — das ist *eine* menschliche Seligkeit (ânanda*h*). *Hundert* dieser (Seligkeiten) sind *eine* Seligkeit der Mensch-

*) yadâ hy evaisha etasminn ud aram antaram kurute | ud api aram alpam apy antaram chidrabhedam, alpam apy antarabhedadarçanam kurute | ut ist hier in der Bedeutung von uta gebraucht, aram in der Bedeutung von alpam ist mir noch nicht vorgekommen: Anq. quisquis τὸν jivâtma parum etiam ab âtma diversum censet semper in timore sit.

**) Ich setze hier Anquetil's Note bei: cum homo τὸν jivâtma ab âtma, id est, se ab Ente universali, vel parum diversum censet; illi Enti summo, ubique praesenti, cultum demisse et tremiscens offert, suae parvitatis conscius: quando autem jivâtma cum âtma unum apprime scit, omnia in se intuens, se in omnibus considerans, nihil in se, nihil extra se existere optime gnarus, mente secura, animo tranquillo, supremi et unici Entis meditationi vacat, eius universalitate demersus.

***) dra*d*hish*th*a*h* I. dri*d*hish*th*a*h* C. Ç. (dri*d*hatama*h*).

Gandharven (manushyagandharvânâm) und eines begierdefreien Schriftgelehrten (çrotriyasya câkâmahatasya). *Hundert* von diesen wieder sind (= hundertfach höher ist) *eine* Seligkeit der Gott-Gandharven (devagandharvâ*n*âm) und eines b. Schriftgelehrten. Hundertfach höher ferner ist die Seligkeit der alten Pitar (pit*r*î*n*âm ciralokalokânâm), und eines b. Schriftgelehrten. Wieder hundertfach höher ist die Seligkeit der Götter von Geburt (âjânajânâm devânâm) und eines b. Schriftgelehrten. Abermals hundertfach höher ist die Seligkeit der Götter durch Verdienst, welche durch ihre Werke Götter geworden sind (karmadevânâm devânâm, ye karma*n*â devân apiyanti) und eines b. Schriftgelehrten. Hundertfach höher wieder ist die Seligkeit der Götter (devânâm) und eines b. Schriftgelehrten. Hundertfach höher weiter die Seligkeit des Indra und eines b. Schriftgelehrten. Abermals hundertfach höher ist die Seligkeit des B*r*ihaspati und eines b. Schriftgelehrten. Wiederum hundertfach höher ist die Seligkeit des Prajâpati und eines b. Schriftgelehrten. Hundertfach höher endlich wieder ist die Seligkeit des Brahman und eines b. Schriftgelehrten. Der hier im Menschen (purushe) und der dort in der Sonne weilt, das ist Einer. — Wer also weiss, der, wenn er aus dieser Welt fortgeht, vereinigt sich (upasamkrâmati) mit jenem *) aus Nahrung bestehenden Âtman, mit jenem aus Hauch b. Âtman, mit jenem aus Wollen b. Âtman, mit jenem aus Erkennen b. Âtman, mit jenem aus Wonne b. Âtman. Hier passt auch folgender Çloka (s. §. 4):

§. 9. „Von wo zurückprallen die Stimmen (= die Sinne) es nicht erreichend, nebst dem Wollen, wer dieses brahman's

*) Dieser Schlussabschnitt nimmt offenbar auf alles Vorhergehende Bezug, giebt gleichsam ein kurzes Resumé davon. Der erste Theil desselben kehrt übrigens fast wörtlich im letzten Anuvaka des folgenden Buches wieder.

Seligkeit erkennet, nicht fürchtet der sich irgendwovor. *)" Denn den kümmert nicht mehr die Sorge (etam ha vâva na tapati) „was Gutes habe ich nicht gethan? was Böses habe ich gethan?" Wer also weiss, der befreit sich von diesem Beiden **): von diesem Beiden befreit sich der, der also weiss. Dies ist die Upanishad. —

Ich habe mit Absicht die Upanishad erst zu Ende übersetzt, um nun noch einmal ausführlich auf §. 8 zurückzukommen. In der That ein ganz stattliches Götterstufensystem ist es, das sich uns hier zeigt! Nur noch zweimal habe ich eine ähnliche Aufzählung gefunden, im V*r*ih. Âr. nämlich 3, 4 M. 6 K. und 4, 1, 31—39 Mâdhy. 4, 3, 33 Kâ*n*va, sonst nur hie und da einige wenige Anspielungen auf Theile derselben, und zwar in den Commentaren zum Veda; in den epischen Gedichten dagegen scheint nichts davon vorzukommen. Es wird wol ein so künstliches Gebäude schwerlich allgemein Eingang gefunden, oder lange sich gehalten haben, ist ja doch die Aufzählung nicht einmal in den drei Stellen, wo sie sich einzig findet, übereinstimmend. Während hier die Reihenfolge folgende war: Brahman, Prajâpati, B*r*ihaspati, Indra, devâ*h*, karmadevâ devâ*h*, âjânajâ devâ*h*, pitara*h* ciralokalokâ*h*, devagandharvâ*h*, manushyagandharvâ*h*, manushyâ*h*, ist sie in der Mâdhyandina-Schule des V*r*ih. Âr. 4, 1, 31—39 folgende: brahmaloka, prajâpatiloka, gandharvaloka, devaloka, âjâ-

*) kutaç caneti hier, oben kadâ caneti.

**) Dem Guten sowol wie dem Bösen, sa ya evam vidvân ete âtmânam sp*r*i*n*ute. Çankara bezieht ete zu vidvân und erklärt (âtmânam) sp*r*i*n*ute durch prî*n*ayati balayati (cf. Çatap. I, 1, 2, 13. 3, 5, 13), doch passt dies gar nicht zu der Construktion des zweiten Satzes: ubhe hy evaisha ete âtmânam sp*r*i*n*ute, ya evam veda.

nadevâ*h* *), karmadevâ*h*, pitara*h* jitalokâ*h*, manushyâ*h* und die Kâ*n*va-Schule stimmt zwar im Allgemeinen hiermit überein, lässt jedoch den devaloka ganz aus **), und setzt den Gandharvaloka von der grossen Höhe, die er in der Mâdhyandinaschule einnimmt, herab zwischen die karmadevâ*h* und die pitara*h* jitalokâ*h*, welche Anordnung mehr der des Taitt. Ar. sich nähert. Diese grosse Höhe, welche in der Mâdhy.-Schule der Gandharvaloka einnimmt, berührt Dviveda-Ga*n*ga hier nur mit folgenden Worten: „Gârgîbrâhma*n*e 'pi (III, 4 M. 6 K.) devalokânâm gandharvalokeshv eva otaprotabhâva uktas, tathaivâtrâpi devalokânantaryam gandharvalokasya yuktam;" er verweist uns also auf die dritte Stelle, in welcher sich, wie bemerkt, eine dgl. Aufzählung (freilich sonst in anderer Weise) findet: in der Mâdhy.-Schule (Chamb. 15.) ist die Reihe daselbst die folgende: brahmaloka*h*, prajâpatil., indral., gandharval., deval., naxatral., candral., âdityal., antarixal., âkâça, vâyu, âpa*h*, in der Kâ*n*va-Schule fehlt der âkâça, und der gandharval. steht auch hier erst unten zwischen âdityal und antarixal. (= pit*r*il.?). Leider ist nun hier in Dviveda-Ga*n*ga's Commentar eine Lücke, so dass nicht erhellt, wie er sich diese hohe Stellung des Gandharvaloka erklärt hat. Es muss dieselbe jedenfalls auf einer ganz andern Auffassung der Gandharva, und zwar wol einer älteren?, beruht haben, als derjenigen, welche wir in der Kâ*n*vaschule und im Taitt. Âra*n*y. vorfinden, welche letztere offenbar mit der gewöhnlichen Bedeutung derselben als Luft- und Himmelserscheinungen***), aus welcher der Ausdruck Gandharvanagaram für Fata Morgana hervorgegangen ist, und auch mit der p. 206 besprochenen Stelle der Kâ*th*.

*) Bis hierher nur reicht hier der çrotriyo 'v*r*ijino 'kâmahato, die karmadeva etc. stehen unter seiner Seligkeit.

**) In diesem Punkte stimmt also die Mâdhy.-Schule mit dem Taitt. Âr.

***) Ueber den pers. Dew Gandarf s. Spiegel Pârsigr. p. 138. 196.

6, 5 (brahmaloka, gandharvaloka, pit*r*iloka) in Uebereinstimmung steht. Abgesehen nun von dieser theilweisen Discrepanz in Bezug auf die Stellung der Gandharva und in Bezug auf die Scheidung der Götter in drei Arten, besteht der Hauptunterschied des Taitt. Âr. von dem V*r*ihad Âr. theils darin, dass es noch einen B*r*ihaspatiloka annimmt und dass es die karmadevâ*h* über die âjânadâvâ*h* stellt, theils darin, dass es auch die Gandharva, und zwar in zwei Arten, scheidet. Der Indraloka findet sich wenigstens in der einen Stelle des V*r*ih. Âr. vor, wenn auch nicht in der andern.

Gehen wir nun speciell auf die einzelnen Ausdrücke des Taitt. Âr. zurück.

Brahman wird von Çankara wie von Dvivedaga*n*ga durch Hira*n*yagarbha, also mascul., erklärt; die Schilderung der Brahmawelt habe ich oben I, 396 ff. der Kaushîtaki-Up. entlehnt. Auch dort findet sich eine Aufzählung der verschiedenen Welten, die aber nur mit den drei ersten Namen hierher passt. Die Reihenfolge ist daselbst diese: Brahmaloka (= Hira*n*yagarbhal.), Prajâpatil., Indral., Varu*n*al., vidyull., candral., âdityal., vâyul., agnil.

Prajâpati erklärt Çankara durch: „virâ*t*, trailokyaçarîro brahmâ, samash*t*ivyash*t*irûpa*h*, samsârama*nd*alavyâpî;" ähnlich Dvivedaganga: „prajâpatiloko virâ*t* çarîram." Ich muss gestehen, dass mir diese Trennung des Virâ*t* vom Hira*n*yagarbha vor der Hand noch unklar ist, s. Vâj. S. 31, 5.

B*r*ihaspati und Indra stehen sich durchweg in der Vâjas. Sanhitâ sowol (in den Yajusstellen nämlich) als im Çatap. Br. gegenüber, der eine als Vertreter der Brâhma*n*a, der andre als Vertreter der Krieger (xatram, xatriya, râjanya), und werden auch deren beiderseitige Himmel (nâka) danach unterschieden (Vâj. S. 9, 19; spec. I, p. X und 27. 28). In der epischen Poesie

ist mir ein solcher Gegensatz noch nicht begegnet, B*r*ihaspati gilt daselbst stets nur als Lehrer der Götter und nimmt eine *niedrigere* Stelle ein als Indra (so steht Laxma*n*a vor dem Râma, Râm. VI, 71, 4 Gorr.: adûrato bhrâtur, Indrasyeva B*r*ihaspati*h*).

Die drei Arten der Götter erklärt Çankara folgendermassen: „âjâna iti devaloka*h* tasminn âjâne jâtâ*h* âjânajâ devâ*h* | smârtakarmaviçeshato devasthâneshu jâtâ*h* karmadevâ, ye vaidikena karma*n*â agnihotrâdi*n*â kevalena devân apiyanti | devâ iti trayastri*n*çad dhavirbhuja*h*." Die karmadevâ*h* sind schon durch den im Texte selbst sowol im Taitt. Âr. als im V*r*ihad Ar. *) stehenden Beisatz erklärt; es handelt sich hauptsächlich um den Unterschied zwischen den devâ*h* und âjânajâ devâ*h* (âjânadevâ*h* im V*r*ih. Âr.). Dvivedaga*n*ga erklärt dieselben also: manushyâdisargasya prav*r*itte*h* prâg eva ye devatvam prâptâs te âjânadevâ ucyante, te tu sûxmavyâpiçarîradhâri*n*o mahâtmâna ity artha*h* | — devânâm s*r*ish*t*yâdibhûtânâm yash*t*avyânâm nisargasiddhadevâpexayâ'py utk*r*ish*t*ânâm loko devaloka*h* | Nach Anquetil heisst âjânadeva „persona, quae opere puro ad mundum deorum pervenerit", während karmadeva eine solche ist, quae cum selouk (= tapas) conformi τῷ Veda hanc mansionem post mortem obtinuerit, und deva die bezeichnet, welche in principio Götter waren, non merito operum es wurden; bei ihm kommt also âjânadeva und karmadeva ziemlich auf dasselbe hinaus. Nur ein einziges Mal nun ist mir bis jetzt das Wort âjâna selbst in einem vedischen Texte begegnet und zwar ist dies die oben p. 81. 82 behandelte Stelle des Taitt. Âr. X, 1, 12: „tat purushasya viçvam âjânam agre", wofür die entsprechende Stelle der Vâjas. S. 31, 17, die offenbar wol spätere Lesart: „tan martyasya devatvam âjânam agre" aufweist = „dies ist die im Anfang entstandene Göttlichkeit des

*) ye karma*n*â devatvam abhisampadyante.

Sterblichen"(?). Ûata in seinem Commentar zu diesem Verse des Purushasûkta erklärt denselben ohne Bezug auf den technischen Sinn des Wortes âjâna einfach durch: tad eva martyasya manushyasya sata*h* devatvam devatveneti vibhaktivyatyaya*h* âjânam âjanma utpatti*h* agre prathamam. Mahîdhara dagegen, indem er den Vers auf das Opfer, bei welchem er recitirt wird, bezieht, erklärt ihn in jenem technischen Sinne des Wortes âjâna, und giebt zugleich eine Definition der âjânadeva und der karmadeva. Seine Worte lauten: „agre prathamam martyasya manushyasya satas tat tasya purushamedhayâjina âjânam devatvam mukhyam devatvam sûryarûpe*n*a | dvividhâ devâ*h* karmadevâ âjânadevâç ca, karma*n*otk*r*ish*t*ena devatvam prâptâ*h* karmadevâ*h*, s*r*ish*t*yâdâv utpannâ âjânadevâs, te karmadevebhya*h* çresh*t*hâ*h* V*r*ih. Âr. 4, 1, 35 iti çrute*h* | sûryâdaya âjânadevâ*h*." Wenn diese Erklärung, die zudem auch mit der obigen Çankara's und Dvivedaganga's nicht recht stimmt, schon an und für sich bedenklich ist, insofern eben âjânadeva offenbar etwas anderes bedeuten muss, als deva selbst, und wenn auch ferner der Text selbst zu derselben nicht passen will, so ist für ihre Verwerfung endlich das entscheidend, dass Mahîdhara sie nicht einmal selbst konstant bewahrt, da er 11, 52 die Worte: „âpo janayathâ ca na*h*" so auffasst, als ob durch sie (tadrasabhokt*r*în asmân kurutety) âjânadevatvam erfleht werde, also für den Opfernden, der ein âjânadeva werden soll. Das Wort âjâna bedeutet offenbar: Geburt, Entstehung, wie Ûa*t*a es erklärt, und ist diese Bedeutung auch später noch in dem Derivatum âjâneya „a horse of a good breed" (Wilson: z. B. Kâtyây. 22, 2, 24 oben I, 55) erhalten: âjânajâ devâ*h*, âjânadevâ*h* mögen also etwa diejenigen Sterblichen sein, welche im Götterhimmel wiedergeboren werden und daselbst so lange verweilen, bis ihre Zeit abgelaufen ist und sie wieder herab müs-

sen, während karmadevâ*h*, meiner Vermuthung nach, diejenigen sind, welche schon bei Lebzeiten Zutritt in den Götterhimmel erhalten; hiefür spricht, dass die Stellung derselben im Taitt. Âr. eine höhere ist, als die der âjânajâ devâ*h* (freilich im V*r*ih. Âr. umgekehrt). Die devâ*h* endlich sind die Götter selbst, die sûryâdaya*h*.

Statt der pitara*h* ciralokalokâ*h* des Taitt. Âr. werden im V*r*ih. Âr. die pitara*h* jitalokâ*h* genannt. Çankara erklärt jenes durch cirakâlasthâyî loko yeshâm pit*r*înâm te, und Dvivedaga*n*ga dieses durch: çrâddhapin*d*apit*r*iyajnâdikarmabhi*h* pit*r*itosha*n*advârâ jito loko yais te, yadvâ jitâ lokâ yeshâm te. Ich habe oben p. 206 die Vorstellung nachgewiesen, dass die Väter, wol ähnlich wie im griechischen Hades, für schlafend oder träumend (die √ svap bedeutet beides) galten. Nach Mahîdhara ferner zu Vâj. S. 19, 49 (und 60) werden die aushauchenden Seelen zu Luft „vâtâtmâno vâtarûpam prâptâs." Es lassen sich diese verschiedenen Vorstellungen wol recht gut vereinigen. Die ausgehauchte Seele wird eben anfangs Luft, und gilt dieser Zustand als der des Träumens oder Schlafens, aber nach langer Zeit erreicht auch sie wieder einen loka, eine Welt, und geniesst dort unter den ciralokalokâ*h* pitara*h* deren Freuden. Wie mannichfache Anschauungen wir nun auch sonst noch über den Zustand der Seelen nach dem Tode, besonders in späterer Zeit, finden, so scheint doch jene Vorstellung von der Verwandlung der ausgehauchten Seele in *Luft* eine der ältesten und frühesten. Kuhn hat schon früher vermuthet, dass die marutas, die *Winde*, nicht „die Tödtenden," sondern „die Sterbenden, resp. Gestorbenen" bedeutet, und erklärt sich so nun zur Genüge die sonst so befremdende enge Verbindung des *Todes* und der *Manen* mit dem Winde (und resp. dessen Repräsentanten und Namensvetter, dem Hunde). Die ganze Luft ist von jenen

ausgehauchten Seelen, abgeschiedenen Geistern erfüllt, und der Wind (mâtali, Sârameya oder Ἑρμειας) ist also ein wahrer ψυχοπομπος.

Nicht minder unklar als die Eintheilung der Götter in drei Arten, ist die der Gandharva in deren zwei. Während nämlich nach Çankara's Auffassung: „manushyâ*h* santa*h* karmavidyâviçeshâd gandharvatvam prâptâ*h* manushyagandharvâ*h*, te hy antardhânâdiçaktisampannâ*h* sûxmakâryakâra*n*â*h* | — devagandharvâ*h* jâtita eva" die manushyagandharva *Menschen* sind, welche Gandharven geworden, womit auch Anquetil übereinstimmt, sind es nach meiner Vermuthung vielmehr *Gandharven*, welche Menschen geworden. Denn während ich kein Beispiel der ersteren Verwandlung kenne *), habe ich von dieser anderen schon mehrfach (oben I, 84. 217) Beispiele nachgewiesen, allerdings nur bei Frauen, aber der Gandharva, der in einer solchen wohnt, wird doch dadurch nicht selbst zur Frau, sondern behält angeblich volles Bewusstsein seiner eignen Persönlichkeit. Dass die Seligkeit des somnambulistischen Zustandes für hundertfach höher als die des wirklichen Lebens geschätzt wird, kann nicht befremden, da ja die Seligkeit eben hauptsächlich in die Einsicht gesetzt wird, die somnambulistischen Frauen aber offenbar indischen Priestern durch ihre mystische Weisheit im höchsten Grade imponiren mussten, und es auch, wie die Beispiele a. a. O. lehren, wirklich gethan haben.

39. Bharkbli. Bh*r*iguvallî, die 45ste Upanishad des Atharvan bei Colebrooke, hier aus dem Djedjr. p. 338—45. Ein Capitel; wie schon bemerkt, ist dies das neunte Buch des Taitt. Âra*n*yaka, auch habe ich schon über den eigentlichen Namen:

*) es müsste denn etwa der im letzten Abschnitt von IX p. 235 beschriebene Zustand, als der eines manushyagandharva zu fassen sein? Çankara erwähnt aber nichts davon. Ueber Gandharva als *weise* s. p. 84. Colebr. I, 57.

„Vâru*n*i-Up." gesprochen, der offenbar wol eigentlich nur ihr zukommt, in der Anukrama*n*i der Âtreyî-Schule aber, wie wir sahen, noch auf zwei andre Upanishads, deren eine dem vorhergehenden achten Buche entspricht, und auf das achte Buch wenigstens auch von Sâyana ausgedehnt wird, wenn derselbe an der oben I, 76 angef. Stelle sagt: Vâru*n*yupanishady uktâ brahmavidyâ (= VIII) sasâdhanâ (= IX). Colebrooke hat in den miscell. e. I, 76—78 die ersten sechs anuvâka derselben übersetzt, doch mit Auslassung von anuv. 4. Es entsprechen dieselben offenbar dem ersten Abschnitte des achten Buches, wie dies auch Çankara andeutet: „parisamâptâ ca brahmavidyâ (nämlich ânandavallyâm), ata*h* param brahmavidyâsâdhanam tapo vaktavyam, annâdivishayâ*n*i copâsanâny anuktânîty, ata idam ârabhyate | âkhyâyikâ vidyâstutyarthâ priyâya putrâya pitrokteti." Dem Beginne geht voran und dem Schlusse folgt das schon mehrfach erwähnte Gebet: saha nâv avatu—.

§. 1. Bh*r*igu Vâru*n*i *) trat zu seinem Vater Varu*n*a: „Lehre mir, o Ehrwürdiger! **) das brahman!" Der nannte ihm

*) Bh*r*igu Vâru*n*i gilt als *R*ishi von *R*ik 9, 3, 5. 10, 2, 3. Im Çatap. Br. XI, 6, 1, 1—13 findet sich eine in mehrfacher Beziehung äusserst merkwürdige Legende vor, über die Belehrung des Bh. V. durch seinen Vater Varu*n*a. — Wie Bh*r*igu zu diesem Vater kommt, ist mir nicht klar, es müsste denn hier varu*n*a den Agni bedeuten, wie *R*ik I, 105, 15? nach MBh. I, 2606 ist Bh. aus Brahma's Herz geboren, nach MBh. I, 869 (bei einem Opfer des Varu*n*a) aus dem Feuer, wozu Nir. III, 17 stimmt, und was auch zu der ursprünglichen Bedeutung des Wortes (s. oben I, 198) passt. Wenn im Madhyadeça die bh*r*igu zu einem Bh*r*igu, die kavi zu einem Kavi etc. wurden, so ist dies grade ganz dasselbe Verhältniss, wie wenn auf Java (im Vivâha) die nivâtakavaca zu einem Nivâtakavaca geworden sind. — Ein andrer Vâru*n*i ist Satyadh*r*iti, *R*ishi von *R*ik 10, 12, 34, woraus Vâj. S. 3, 31—33 entlehnt ist.

**) Wir haben hier noch die alte Form bhagavas, nicht die spätere bhagavan. Aus bhagavas ist bhagos (V*r*ih. Âr. II, 4, 2. III, 5, 3 M.), bhos, bho geworden, wie bhavat aus bhagavat; mit

diese: die Nahrung, den Hauch, das Auge, das Ohr, den Willen, die Sprache *) (als Thüren zum Brahman) und fuhr fort: „woraus (alle) diese Wesen entstehen, wodurch sie, entstanden, leben, worein sie fortgehend (sterbend, prayanti nom. neutr. plur. part. praes.) eingehen, das suche zu erkennen, das ist das Brahman!" Er büsste Busse: Busse gebüsst habend (d. i. nach langer Meditation)

§. 2. erkannte er: „die Nahrung ist das Brahman — denn aus der Nahrung **) entstehen alle Wesen, entstanden leben sie durch die Nahrung, zu Nahrung werden sie sterbend." Dies erkannt habend, (aber doch unbefriedigt) trat er wieder zum Vater Varu*n*a: „lehre mir, o Ehrwürdiger! das brahman!" Der sprach zu ihm: „durch die Andacht (tapasâ) suche das Brahman zu erkennen, die Andacht (tapas) ist das brahman." Nach langer Andacht —

§. 3. erkannte er: „der Hauch ist das Brahman, — denn aus dem Hauche entstehen alle Wesen, — (ganz wie in §. 2 bis). Nach langer Andacht —

§. 4. erkannte er: „das Wollen (manas) ist das Brahman, denn aus dem Wollen entstehen alle Wesen, — (ganz wie in §. 2 bis). Nach langer Andacht —

§. 5. erkannte er: „das Erkennen ist das Brahman, denn aus dem Erkennen entstehen alle Wesen, — (ganz wie in §. 2 bis). Nach langer Andacht —

§. 6. erkannte er: „die Seligkeit (ânanda*h*, sc. des Einsgefühls) ist das Brahman, denn aus der Seligkeit entstehen alle Wesen, entstanden leben sie durch die Seligkeit, zu Seligkeit werden sie sterbend."

bho redet man nur Brâhma*n*a an, nach Dvivedaga*n*ga zu Vrih. Ar. 5, 2, 1.

*) mano, vâcam fehlt in I.

**) s. oben VIII, 2.

Dies ist die Lehre des Bh*r*igu Vâru*n*i (Bhârgavi Vâru*n*î vidyâ), die sich auf den höchsten Aether stützt (parame vyoman, s. VIII, 1. 7., pratish*t*hitâ). Wer also weiss, steht fest (pratitish*t*hati), wird reich an Nahrung und Nahrungspeisend, wird gross an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmaglanz, gross an Ruhm.

Die nächsten vier anuvâka enthalten, mit Çankara zu reden, ein annasya mâhâtmyam, darauf folgt in anuv. 11 und Theil von an. 12 brahma*n*a upâsanâprakâra*h*, und endlich in dem übrigen Theile von an. 12 eine Wiederholung des Schlusses von VIII, 8, woran sich dann noch eine zweite annastuti *) anschliesst.

§. 7. Man tadle nicht die Nahrung. Dies ist ein Gebot (vratam). Der Hauch nämlich ist Nahrung, der Leib ist Nahrung verspeisend, im Hauche ruht der Leib, im Leibe ruht der Hauch, dadurch nun ruht die Nahrung in der Nahrung. Wer also die Nahrung in der Nahrung (eins im andern) ruhend weiss, der steht fest, wird reich an Nahrung und Nahrungspeisend, wird gross an Nachkommenschaft, Vieh und Brahmaglanz, gross, an Ruhm.

§. 8. Man weise nicht Nahrung zurück. Dies ist ein Gebot. Das Wasser nämlich ist Nahrung, das Feuer (jyoti*h*) ist Nahrungverspeisend, im Wasser ruht das Feuer, im Feuer ruht das Wasser, dadurch nun — bis zum Schluss wie §. 7.

§. 9. Man vervielfältige die Nahrung. Dies ist ein Gebot. Die Erde nämlich ist Nahrung, der Aether ist Nahrungverspei-

*) welche dem Çankara nach indess nur den Zweck hat als Erklärung des zweiten Hemistichs des ersten Verses in VIII, 1 zu dienen, und die „Wünsche" anzugeben, die man durch diejenige Erkenntniss des brahman, welche im ersten Hemistich jenes Verses und in der dessen Erklärung allein bezweckenden Ânandavallî gelehrt wird, erlangt (açnute). Es ist dies aber jedenfalls eine zu gezwungene Auffassung.

send, in der Erde findet Halt der Aether, im Aether ruht die Erde, dadurch nun — bis zum Schluss wie §. 7.

§. 10. Man weise Niemanden ab vom Hause (vasatau eig. im Hause). Dies ist ein Gebot: darum möge er auf jegliche Weise die Nahrung vervielfältigen: „wohlgerathen ist ihm (= mir) die Nahrung", so sprechen sie (dann zu dem Nahrungsuchenden Çank.). Ist die Nahrung (, die er dem Nahrungsuchenden giebt, Çank.) vorzüglich gut (gerathen), vorzüglich geräth ihm (dann weiter) die Nahrung: ist sie mittelmässig, geräth sie ihm mittelmässig: ist sie schlecht (antata*h*), geräth sie ihm schlecht.

§. 11. Wer also weiss (, geniesst dieselbe Frucht).

Als xema (Behalten) in der Rede (das Brahman ruht), als yogaxema *) (Erlangen und Behalten) im prâ*n*a und apâna, als That in den beiden Händen, als Gang in den beiden Füssen, als Entleerung im After, — dies sind die menschlichen Bezeichnungen **); nun die göttlichen. Als Sättigung (das Brahman ruht) im Regen, als Kraft im Blitze, als (Opfer-) Ruhm in den Thieren, als Licht in den Sternen (naxatreshu), als Nachkommenschaft, Unsterblichkeit, Wonne (ânanda) in den Genitalien (upasthe), als Alles im Aether. Dies verehre man als den Haltpunkt (des Alls), und man wird Halt findend: dies als die Grösse (mahas) und man wird gross: dies als das Wollen (manas) und man wird geehrt (? mânavân, mananasamartha*h* Ç.).

§. 12. Dies verehre man als Verneigung (namas) und es neigen sich ihm die Wünsche zu: dies als Brahman, und er wird brahmabegabt (brahmavân): dies als des Brahman tödtliche Kraft

*) yogo 'nupâttasyopâdânam, xema upâttaparirax*an*am | s. Kâ*th*. 2, 2, wo Çankara yogaxemât (zur Erhaltung seines Gutes: Windischmann) durch çarîrâdyupacayarax*an*animittam erklärt.

**) mânushî*h*, manushyeshu bhavâ mânushya*h* samâjnâ*h* | adhyâtmikya*h* samâjnâ*h*, jnânâni vijnânâny upâsanâni.

(brahma*n*a*h* parimara*h*) *) und rings um ihn sterben die hassenden Feinde, die feindlichen Gegner (pary apriyâ bhrât*r*ivyâ*h* **).

Der hier im Menschen und der dort in der Sonne weilt, das ist Einer ***). Wer also weiss, der, wenn er aus dieser Welt fortgeht, mit jenem aus Nahrung bestehenden Âtman und mit jenem aus Hauch b. Âtman, und mit jenem aus Wollen b. Âtman, und mit jenem aus Erkennen b. Âtman, und mit jenem aus Wonne b. Âtman sich vereinigend, und die Welten mit erwünschter Nahrung (kâmânnî) in beliebiger Gestalt (kâmarûpî) durchwandernd, singt sitzend folgendes Sâman: „Wunder, Wunder, Wunder (hâ 3 vu, hâ 3 vu, hâ 3 vu) †)! Ich bin Nahrung, ich bin Nahrung, ich bin Nahrung! ich bin Nahrungverspeisend, ich bin Nahrungverspeisend, ich bin Nahrungverspeisend! ich bin's, der Beides vereinigt ††), ich bin's, der Beides vereinigt, ich bin's, der Beides vereinigt! ich bin der Erstgeborne des Wahren (prathamajâ *r*itâ3sya), vor den Göttern noch, in des Unsterblichen Nabel (nâ3bhâyi für nâbhau, ein Beispiel des âyitvam s. oben I, 47). Wer mich austheilt, der eben bewahrt mich also †††). Als Nahrung ich den die Nahrung verspeisenden

*) s. Colebr. I, 44. Aitar. Br. 8, 28. oben I, 407.

**) bhrât*r*ivya Feind, eigentlich wol Brudersohn; die Blutsverwandten werden häufig als Feinde betrachtet, cf. Vâj. S. 19, 46 (mâmakâ*h*). MBh. XII, 5163 (bhrâtâ çatru*h*).

***) Çankara zieht hier gegen die Kâpila-Kâ*n*âdâditarkaçâstrâ*n*i zu Felde.

†) aho ity asminn arthe 'tyantavismayakhyâpanârtham | Ç.

††) çlokak*r*it, annânnâdayo*h* samghâtasya kartâ.

†††) sa id evam â 3 vâ*h* I. und Chamb. 125. 126 say id evam â 3 vâ*h* C. sa it ittham evam avinash*t*am yathâbhûtam âvâ*h* avatîty artha*h* Ç. Die Lesart von C. ist ein Beispiel für die Verwandlung des Visarga in y (s. Roth zur Lit. p. 70). Ein ähnlicher Fall ist Taitt. Âr. X, 78 (in E. I. H. 2384 a.) tâni vâ etâni---nyâsay evâtyarecayat.

(nicht austheilenden) verspeise (â3dmi). Ich stehe über der ganzen Welt (abhyabhavâm), abhibhavâmi parameçvare*n*a svarûpe*n*a), wie die Sonne strahlend *).

Wer also weiss (trägt denselben Lohn davon).

Dies ist die Lehre (ity upanishad). *A. W.*

Zur Geschichte der indischen Astrologie.

Vorbemerkung.

Wie im Allgemeinen das Alter der bisher bekannten indischen Literatur überhaupt um ein Bedeutendes überschätzt worden ist, besonders in Folge der wunderlichen Ansichten A. W. v. Schlegels hierüber, so auch im Speciellen, trotz Colebrooke's wie überall so auch hier besonnenen Forschungen, das Alter der indischen Astronomie. Zwar erhoben sich gegen diesen letzteren Punkt bald gewichtige Stimmen, wie die von Bentley, Stuhr und Holtzmann, aber sie wurden überstimmt oder verlacht; nach Reinauds **) Berichten aus Albîrûnî indess ist jetzt kein Zweifel mehr darüber, dass die indische Astronomie als

*) suvar*n*a jyotî*h*, âdityavat sak*r*idvibhâtam asmadîyam jyoti*h* prakâça*h*.

**) J. Bentley in den As. Res. VI. VIII. P. F. Stuhr: Untersuchungen über die Ursprünglichkeit der Sternkunde bei den Indern. Berlin 1831 (p. 15 ff. vortrefflich über Bentley). A. Holtzmann über den griechischen Ursprung des indischen Thierkreises. Karlsruhe 1841 (eine höchst bedeutende kleine Schrift). Reinaud mémoire sur l'Inde. Paris 1849. — Leider haben wir immer noch nicht den schon seit 1843 versprochenen arabischen Text des von Reinaud benutzten Werkes des Albîrûnî erhalten. Das Datum desselben (A. D. 1031) scheint zwar nach Journal Asiatique 1844 IV, 250. 279. 286. 287. 289 ganz sicher, die Angaben darin aber sind theils den indischen so widersprechend, s. z. B. unten p. 252n., theils überhaupt so wichtig, dass wir uns die Herausgabe des Textes nicht dringend genug erbitten können.

Wissenschaft rein als ein Kind der griechischen Sternkunde zu betrachten ist.

Zwar haben sich die Inder offenbar schon früh viel mit den Sternen beschäftigt, wie die oben I, 86. 100. 155. 267 angeführten Stellen aus Vâj. S. XXX (Taitt. Br. III.) und der Chândogyopanishad beweisen, und schon der Umstand, dass das vedische Jahr ein Sonnenjahr von 360 Tagen, kein Mondjahr ist, lässt offenbar auf eine Beobachtung des Laufes der Sonne schliessen; indess ist andrerseits doch nicht anzunehmen, dass diese Berechnung sich nach den Erscheinungen des nächtlichen Sternenhimmels gerichtet habe, sondern sie kann vielmehr nur „nach den Erscheinungen der Länge oder Kürze des Tages" (Stuhr p. 55) abgemessen worden sein, da sich die Beobachtung und Verehrung der Sterne damals noch lediglich auf einige wenige Fixsterne *), insbesondere aber auf die siebenundzwanzig, oder achtundzwanzig Mondhäuser, resp. den Mond **) selbst

*) Die später (z. B. bei Varâha Mihira in der vrihatsa*m*hitâ) gewöhnlichen Namen der Sterne des Gestirns der sieben *r*ishi sind offenbar eben spätere, da die wirklichen alten 7 *r*ishi ganz andre Namen tragen, und einige von jenen (Pulaha, Pulastya, Kratu) in der alten Zeit ganz unbekannt sind: ursprünglich wird wol auch Viçvâmitra darunter gewesen sein, da die Sage ihn mit dem çuna*h*çepa, d. i. wol dem in der Wortbedeutung wenigstens identischen *κυνος-ουρα*, in Verbindung setzt. Ich halte nämlich die Mythe von Çuna*h*çepa für einen Sternmythus, wird sie ja doch später noch direkt mit der Sage von Triçanku, d. i. *dem Kreuze*, in Verbindung gesetzt, s. Roth oben p. 121 ff.

**) Der Name des Mondes bedeutet den zeitmessenden, s. oben I, 194. Die verschiedenen Phasen desselben werden in den Liedern des *R*ik etc. direct personificirt als Göttinnen (s. oben I, 39), wovon später ausser im vedischen Ceremoniell nicht mehr die Rede ist. Eine weitere Entwicklung aus deren Beobachtung, die auch noch dieser ersten Periode angehören wird, ja in ihrem Ursprunge, wie die Namen einiger Fixsterne, vielleicht noch in die indogermanische Urzeit hinaufreicht, ist die Idee *der vier yuga*, s. oben I, 283—86. — Im *R*ik, wo die Sterne überhaupt nur sehr spärlich

richtete, und zwar hauptsächlich wol nur, um astrologischen Zwecken zu dienen. Wenn nun auch die Verehrung der Mondhäuser, über welche die oben I, 90 aus Taitt. Br. III übersetzte Stelle nähere Auskunft giebt, sich nie ganz verloren hat, weil sie durch das vedische Ritual gehalten wurde, in welchem dieselben noch jetzt in ihrer alten Reihenfolge stehen, so ist dies doch eben rein Sache des vedischen Ceremoniells geblieben. Für das Leben treten — und ich betrachte dies als eine *zweite* Periode der indischen Sternkunde — zunächst neben die Mondstationen und dann an ihre Stelle die Planeten. Ich glaube deren älteste Erwähnung in den im Taitt. Âra*n*y. I, 7 citirten Stellen *) zu finden, woselbst indess noch von keiner Verehrung derselben die Rede ist. Diese letztere findet sich vor der Hand zuerst bei Yâjnavalkya (noch nicht bei Manu), und zwar sind es bei ihm (I, 294 ff.) deren neun, insofern Râhu und Ketu, Kopf und Schweif des Drachen, zu den sonstigen sieben hinzutreten. Theils diese Neunzahl, theils die Benennung der Planeten zeigt, dass deren Auffindung von den Indern selbstständig gemacht worden ist. Ihre Namen sind zwar theilweise dunkel, aber jedenfalls echt indisch. Mars zunächst heisst:

erwähnt werden, scheinen die 28 naxatra nicht vorzukommen, wenn nicht etwa Vâj. S. IX, 7 (s. oben I, 89, wo aber nur 27) dem *R*ik entlehnt ist. Der Name des sechsten Naxatra, Tishya, findet sich *R*ik M. V, 54, 13, wird aber von Sâya*n*a auf die Sonne bezogen. — Die älteste Aufzählung der Naxatra ist bis jetzt noch die in der Taittirîya-Sambitâ IV, 4, 10 (wo ebenfalls nur 27).

*) *sapta* çîrsha*n*yâ*h* prâ*n*â*h* sûryâ ity âcâryâ*h* | „apaçyam aham etânt *sapta sûryân*" iti | — teshâm eshâ bhavati: „*sapta sûryâ* divam anu pravish*tâh*" — iti | *sapta* 'rtvija*h sûryâ* ity âcâryâ*h*, teshâm eshâ bhavati: „*sapta* diço nânâ *sûryâh* sapta hotâra *r*itvija*h* | devâ *âdityâ* ye *sapta* tebhi*h* somâbhiraxa*n*a (?) iti." Ich habe mir leider die Stelle nicht vollständig kopirt und kann somit über den Zusammenhang nicht urtheilen. Möge das Taitt. Âra*n*y. bald einen Herausgeber finden!

bhauma, Sohn der Erde, ein Name, der bisher ganz unverständlich war, denn erst seit Kurzem kennen wir auf Bali ein Bhaumakâvyam in Kavi, s. oben p. 141, welches von einem Riesen Bhauma handelt; sonst habe ich von demselben noch keine Spur in der indischen Sage gefunden. Wenn Mercur: Somaputra, Sohn des Mondes, heisst, so ist es ebenso ungewiss, wie er dazu kommt, da dieser (Budha, der verständige) in der indischen Sage zwar vorkommt, s. oben I, 170, darin aber keineswegs eine so bedeutende Rolle spielt, dass ihn dieselbe zu einem solchen Platze berechtigen sollte. Anders ist es bei Jupiter, dem B*r*ihaspati (Â*n*girasa), und bei Venus, dem Uçanas (Kâvya, Bhârgava), die beide zu den ältesten Geschlechtern gehören und in der Sage einen grossen Wirkungskreis einnehmen, der eine als Lehrer der Götter, der andre als Lehrer der Asura (s. p. 90), daher also zur Planeten-Würde ganz befähigt sind. Ein andrer Name der Venus, çukra, der glänzende, ist offenbar dem Strahlenglanze des Sternes entlehnt, wie lohita, der rothe, den Mars bezeichnet. Der einzige Planet, der einen astronomischen Namen trägt, ist Saturn, Çanaiçcara „der langsam Wandelnde." Ueber Râhu s oben I, 272. Für Ketu (Fahne?) weiss ich keine rechte Erklärung; soll es etwa den Fahnenschweif, Drachenschwanz bedeuten?? Der Name graha selbst, „der ergreifende", womit die Planeten bezeichnet werden, scheint mir ganz speciell astrologisch *).

Yâjnavalkya schärft übrigens neben der Verehrung der Planeten, die dann später im Purâ*n*aceremoniell ihre Culmination

*) Später hat man diesen neun graha eine sehr zahlreiche Familie gegeben, die z. B. im 52sten Atharvapariçish*t*a aufgezählt wird. Es sind mit graha offenbar überhaupt alle möglichen bösen Einflüsse bezeichnet worden, besonders auch Krankheiten, resp. der Kinder (bâlagraha). Die Wurzel grah scheint von früh ab von „Besessenheit" gebraucht worden zu sein, s. oben I, 84. 217.

erreicht, auf der sie noch gegenwärtig steht, auch (I, 267) noch die der naxatra ein und zwar führt er diese noch in ihrer alten Ordnung an. Wenn das letztere nicht etwa eine Folge davon ist, dass er sich an das vedische g*r*ihya-Ritual hält, würde man daraus den Schluss ziehen können, dass zu seiner Zeit die neue Ordnung derselben, wie sie später (etwa 800 p. Chr.) den Arabern überliefert ward, und wie sie auch im Amarakosha aufgeführt ist, noch nicht bestand, sondern erst nach derselben, wol in Folge der durch griechische Vermittlung erlangten besseren Berechnungen von den Astronomen eingeführt ward *).

Diese letztere, die griechische Vermittlung, bezeichnet denn auch die *dritte* Periode indischer Astronomie und ist speciell markirt durch das Bekanntwerden der Inder mit den Zodiakalbildern. Holtzmann hat in unwiderleglicher Weise Schlegels angebliche Beweise für die Ursprünglichkeit der Zodiakalbilder bei den Indern vernichtet. Weder bei Manu noch selbst bei Yâjnavalkya werden dieselben erwähnt, und die Stelle des Râmâya*n*a (I, 19. II, 15) in der Schlegelschen Ausgabe, in welcher ihrer gedacht wird, ist (ebenso wie der m*r*igarâja

*) Gesetzt den Fall, dass diese neue Ordnung der naxatra, mit Âçvinî beginnend, etwa seit 400 p. Chr. bald nach der Zeit des Âryabha*tt*a datirte *) und dass sie auf richtige Beobachtungen gegründet wäre, so würden für die 26°, um welche danach damals der Naxatrahimmel im Vergleich zu der alten Ordnung derselben verschoben gewesen wäre, für den Zeitpunkt, an welchem diese alte Ordnung richtig war, die Summe von 72 (pro Grad) $\times$ 26 = 1872 Jahren, d. i. 1472 a. Chr, ergeben. Zwischen dieses Jahr und 536 a. Chr., wo die Ordnung mit Bhara*n*î hätte beginnen müssen, müsste dann also auch die Beobachtung fallen, welche die K*r*ittikâs an die Spitze stellte.

*) Falls sie nicht etwa dem Varâha Mihira 500 p. Chr. angehört; s. Reinaud p. 337. Nach Colebr. II, 327 datirt sie kurz vor Brahmagupta, der nach Albirûni 664 p. Chr. lebte; dies ist aber zu spät, da schon in Varâha Mihira's Brihajjâtaka die neue Ordnung herrscht.

♌ in Kâlidâsa's*) Vikramorvaçî p. 70, 14 ed. Bollensen) vielmehr umgekehrt nur ein Beweis mehr für die auch anderweitig sich ergebende späte Abfassungszeit des Râmâyana (resp. der Vikramorvaçî) selbst, zunächst allerdings nur jener Recension. Im MBh. mag sich wol manche Stelle finden, wo die Zodiakalbilder genannt sind, obwol mir leider keine einzige zur Hand **) ist, indess würden dieselben bei dem encyklopädischen Charakter des Werks ohne irgend welche Beweiskraft für das Alter der Bilder sein. Es bleibt uns nun aber doch eine Stelle noch zu besprechen, die man für dieses letztere anführen könnte ***). Colebrooke nämlich erwähnt I, 202 eine Stelle aus Baudhâyana, worin mîna ♓, mesha ♈, vrishabha ♉ genannt werden. Zunächst ist nun zu bemerken, dass Colebrooke die Stelle nicht selbst, sondern aus dem Scholiasten zu einem astronomischen Werke citirt. Möglicher Weise hat sich schon hiebei ein quid pro quo eingeschlichen, da die Scholiasten sich manchmal ein falsches Citat zu Schulden kommen lassen. Jedenfalls aber fragt

*) Wer nach Holtzmann's Ausführung a. a. O. p. 19 – 22 den Vikramâditya noch im ersten Jahrhundert a. Chr. leben lassen will, mag es auf seine Gefahr hin thun. Dass aber, ganz abgesehen davon, die Werke Kâlidâsa's unmöglich in ein so hohes Alter hinaufreichen können, dafür habe ich oben p. 148 meine Gründe angegeben.

**) Erwähnungen von andern Sternen, die ich grade zur Hand habe, sind folgende: I, 6960 (çiçumâraçiras). 4764 (ein naxatra). 5376. 8045 (ein naxatra). 5331 (Mars, so auch Mâlavikâgn. 42, 15. Vikramorv. v. 142). Ist der häufig (so I, 4096. II, 939. 1034. III, Arj. Sam. 6, 24) erwähnte târakâmaya, târânâm sampâta, târânâm pâtanam (und naxatrânâm paryaya XII, 11134) etwa in Verbindung stehend mit dem in den astrologischen Werken behandelten grahayuddham? oder ist er nur aus dem Faktum der Sternschnuppen (s. oben I, 41) entstanden?

***) Die Erwähnung im Jyotisham des Yajus v. 5, um dies nicht zu übergehen, ist selbstverständlich ohne irgend welche Auktorität. — Ueber die Stelle in der Maitrâyanî-Up. s. oben I, 278. 279.

es sich, welchem Werke des Baudhâyana jene Stelle entlehnt sein kann: dem çrautasûtram schwerlich, ich möchte sagen, keinesfalls, da in diesen Werken stets nur nach den naxatra gerechnet wird: also etwa dem g*r*ihyasûtra? schon dadurch würde das Faktum bedeutend an Wichtigkeit verlieren, da die g*r*ihyasûtra bekanntlich theils ziemlich spät (indessen allerdings doch meist immer wol noch früher, als Manu und Yâjnavalkya) theils an Einschiebungen nicht arm sind. Indess scheint mir auch dies nicht recht wahrscheinlich, und möchte ich lieber annehmen, dass jenes Citat, wenn es überhaupt einem Baudhâyana angehört, dem dharmaçâstra oder irgend einer andern diesen Namen tragenden, etwa einer astronomischen, Schrift entnommen sei. — Was den an und für sich ziemlich dunklen Namen râçi betrifft, mit welchem die Zodiakalbilder bezeichnet werden (pr. Haufen, Masse, so *R*ik ash*t*. IV, 8, 21, 3 vaso*h* râçi*h*), so findet sich derselbe allerdings in astronomischer — oder arithmetischer? — Bedeutung schon in der Chândogyop. vor, s. oben I, 267, indessen dem Zusammenhange nach keinesfalls im Sinne von „Zodiakalbild."

Die indischen Astronomen selbst geben bekanntlich durchweg die Yavana als ihre Lehrer an: und wenn auch eben schon lange vorher *) die Mondstationen und Planeten von den Indern beobachtet und zu astronomisch-astrologischen Zwecken gebraucht worden sind **), die wissenschaftliche systematische Be-

*) Hieher passt etwa, was Ideler in den „Untersuchungen über den Ursprung und die Bedeutung der Sternnamen", p. XXIX über die griechische Astronomie vor den Ptolemäern sagt; besonders aber s. Stuhr a. a. O. p. 54 ff.

**) Die oben I, 100 aus Vâj. S. 30, 10 citirten Worte könnte man auch versucht werden, auf astrologische „Fragen" zu deuten; dies würde aber jedenfalls unrichtig sein: die Commentare beziehen dieselben, unstreitig mit Recht, auf die üblichen Disputationen (brahmodyam).

handlung der Astronomie, welche sich an den Zodiacus, an die Eintheilung des Himmels in Grade (resp. Decane), an die Lehre von der Bewegung der Aequinoktialpunkte anschliesst, ist ohne allen Zweifel bei ihnen *erst* durch den *griechischen* Einfluss entstanden. Ja, wie kühn auch die Erklärung bei dem ersten Anblick erscheinen mag, so bin ich doch der festen Ueberzeugung, dass derjenige, den die Inder meist als den Ersten nennen, welchem die Wissenschaft der Gestirne, durch die Sonne selbst, geoffenbart ward, der Asura Maya nämlich, kein andrer ist als — Ptolemaius. Wir wissen aus der Inschrift von Kapur di Giri (bei Wilson p. 73), dass die Inder den Namen Ptolemaius durch Turamāya wiedergeben. Ist es befremdend, dass dieser Name sie an ihren Asura Maya erinnerte, wenn dieser ihnen schon vorher als Bildner und Baumeister bekannt war, und dass sie ihn daher mit diesem geradezu identificirten, wie sie in gleicher Weise Christus mit ihrem K*r*ish*n*a vertauschten? Ja, ich gehe sogar weiter, und stelle die Möglichkeit nicht in Abrede, dass der Asura Maya selbst wirklich vielleicht erst dem Tura-Maya sein Entstehen verdankt: die Stelle im MBhâr. III, 5 ist, bei der Auffassung, die ich von diesem Werke habe, kein Beweis gegen die Möglichkeit eines solchen Vorganges: dass wir unter Dânavâs und Asurâs häufig genug fremde Völker zu verstehen haben, brauche ich wol nicht zu erweisen, nur an Kilâtâkuli und Râva*n*a zu erinnern. Vielleicht stützt sich Whish's Angabe, dass Maya in einem Lande der Mlecha, in Romaka geboren sei, doch wirklich auch auf eine Tradition und ist nicht, wie Lassen vermuthet, blos eine falsche Darstellung der Angabe Wilfords, dass Sûrya den Maya nach Romakanagara eingeladen und ihm dort den Sûryasiddhânta geoffenbart habe *).

*) Wenn auch die diesen Punkt betreffenden Verse des Sûryasiddhânta, wie schon Wilford angiebt, eine Interpolation sind —

Die Inder wieder sind ihrerseits die Lehrer der Araber in der Astronomie geworden, welche von ihnen die Mondhäuser in der neuen Ordnung, mit Âçvini beginnend, etc. erhielten, und zwar wahrscheinlich noch bevor sie die griechischen Quellen selbst kennen lernten: daher schreibt sich denn auch die Erwähnung des Ardubarius (Arjabahr, Âryabha*tt*a), des aux, die sonstige häufige Nennung der Inder, vor Allem aber die Einschliessung des Drachenhauptes und Drachenschwanzes unter die Zahl der Planeten (s. Ideler a. a. O. p. 36. 37), wie sich alles dies in unsren mittelalterlichen astronomischen und astrologischen Schriften vorfindet, die ja ihrerseits wieder aus der arabischen Quelle geflossen sind, und ganz in gleicher Weise das System des Ptolemaius zunächst aus den arabischen Schriftstellern kennen lernten, um dann später erst, eben so wie die Araber es gethan hatten, direkt an die ursprüngliche Quelle zu gehen.

In der späteren Zeit endlich — und ich betrachte dies als die *vierte* Periode — sind, offenbar durch den Einfluss der muhamedanischen Herrscher, die Araber umgekehrt wieder die Lehrer der Inder geworden und hat dadurch insbesondere die Astrologie eine ganz neue Blüthezeit gehabt, welche direkt auf arabische Vorgänger gegründet ist, s. Colebr. II, 372. Dies näher nachzuweisen ist der Zweck der folgenden Zeilen.

Das Werk, dem ich meine Angaben hierüber hauptsächlich

sie finden sich in der That in dem hiesigen Mspt nicht vor — und wie zweifelhaft auch überhaupt die Ansprüche des jetzt diesen Titel tragenden Werkes auf irgend welches Alter*) und auf Authenticität sein mögen (s. Bentley As. Res. VI. VIII. Colebr. II, 391), so ist doch wenigstens *die* Angabe richtig, dass es in den Eingangsversen dem Asura Maya in den Mund gelegt wird, der es direkt von dem Sonnengott erhalten haben soll.

*) Guérin zieht aus der im achten Capitel beschriebenen Stellung der Sterne den seltsamen Schluss, dass das Werk aus 345 p. Chr. herstammt! möge seine Berechnung richtig sein oder nicht, es könnte daraus nur folgern, dass das Werk eben nicht älter sein kann, was ja keines Beweises mehr bedarf. Reinaud p. 327 beruft sich noch auf Davis und setzt den S. S. „dans les premiers siècles de notre ére"!!

entnehme, ist ein neues, sehr schönes, aber häufig fehlerhaftes Mspt der Chambers'schen Sammlung nro. 184, welches auf 226 fol. den Hâyanaratna *) „Perle des Jahres" enthält, und Samvat 1834 Çâka 1699 d. i. 1777 geschrieben ist. Der Verfasser des Werkes heisst Balabhadra, nicht zu verwechseln mit seinen älteren Namensgenossen, deren einer von Albîrunî bei Reinaud p. 335, der andre bei Colebr. II, 390 genannt wird. Unser Balabhadra stammt aus einer Astrologenfamilie aus dem Geschlechte des Bharadvâja, wohnhaft in Kânyakubja. Er giebt in dem Eingange seines Werkes ausführliche Nachricht über dieselbe, und zwar beginnt er mit dem Urgrossvater seines Urgrossvaters. Derselbe hiess Lâla, und hatte fünf Söhne, deren einer çrîdevidâsa eine *t*ikâ zur paddhati des Çrîpati verfasste. Der Sohn desselben hiess Laghu*h* çrîkhemakar*n*a*h* (?), dessen Sohn Nârâya*n*a als ein vyâkara*n*e pa*t*hish*t*ha*h* gerühmt wird. Der Sohn dieses letzteren hiess Laghu*h* çrîmanmiçracaturbhuja*h* und war der Vater des Laghu*h* Dâmodara*h*, welcher eine v*r*itti zum Bhâskara verfertigte. Der Sohn des Dâmodara ist eben unser Balabhadra, der noch einen Bruder, Harirâma, und selbst einen Sohn, Jayarâma, hatte, von welchem ein Commentar zu Pâraskara's g*r*ihyasûtra existirt. Balabhadra lebte in çrîrâjamahila unter dem Schutze des sâhisujâ, d. i. Schah Sujâ, der ein eifriger Patron der Astronomie gewesen sein muss, da auf fol. 14b ein von ihm selbst verfasstes mâsapraveçânayanam likhistham citirt wird. Dieser Schah Sujâ wird einer der Unterkönige unter Schah Jehan (bis 1656) oder Aurungzeb (Avara*n*gasâha bis 1717) gewesen sein, da er nach fol. 203b am dritten Tage der schwarzen Hälfte des Çrâva*n*a, einem Sonnabend, Samvat 1673 Çâka 1538, d. i. A. D. 1616 in Ajameru (= Ajmer? früher Ajamî*d*ha?) geboren

*) Dasselbe Werk findet sich auch Fort Will. nr. 262.

war. Das Datum des Werkes selbst scheint nach fol. 206b Çâka 1577 d. i. A. D. 1655 zu sein, obwol mir im Uebrigen diese Stelle, nach welcher der Schah in diesem Jahre erst 33 Sonnenjahre alt gewesen sein soll, nicht klar ist. Da fol. 3a der *Tod*arânanda citirt wird, ein encyklopädisches Werk, welches auf Befehl des *Tod*aramalla, eines Unterkönigs und ersten Ministers des Akbar Schah Jellâleddin verfasst ward, so würde sich das Ende des 16ten und der Anfang des 17ten Jahrhunderts auch schon daraus als das frühste Datum des Werkes ergeben, selbst wenn jene bestimmte Angabe nicht da wäre. — Der Lehrer des Balabhadra hiess Râma *) und nennt er ihn gleich in dem Eingang, so wie auch sonst noch mehrmals (stets mit einem Schwalle ehrender Beinamen), so 11b. 16a. 20a (wonach derselbe eine paddhaticintâma*n*i verfasst hatte) 37b (wo das Werk siddhântacintâma*n*i heisst). 192b. 197a etc. Ein älterer Bruder desselben hiess Cakracû*d*âma*n*i, der auch als Auctorität 11a genannt wird.

Wenn nun schon der Titel des Werkes „hâyanaratna" in seinem ersten Theile arabischen Ursprunges scheint — denn hâyana in der Bedeutung: a year erinnert an die arabische √ حان, tempus existit: tempus idoneum adfuit Freit., sei es für حائن oder حاين —, so ist dies doch nur scheinbar, da sich das Wort schon im Amarak. I, 1, 129 in dieser Bedeutung vorfindet. Vollständigen Aufschluss über den arabischen Einfluss giebt uns aber der Verfasser selbst, indem er nicht nur gleich im Eingange als seine Quellen die folgenden aufzählt: Hillâja,

*) Ist dies etwa *der* Râma, Sohn des Ananta, Enkel des Cintâma*n*i, dessen muhûrtacintâma*n*i (verfasst Çâka 1521 AD. 1599) sich in Oxford Bodl. Walk. 184 und Chamb. 467 vorfindet? Dieser Râma ist der Bruder des Nîlakan*th*a, des Verfassers des samjnâtantra, und von seinem Sohne Çiva findet sich Ch. 482 eine janmacintâma*n*i in 45 adhy. 973 vv.

Khatta, Khuttirya, Khindhi, Romaka, sondern auch weiter unmittelbar darauf also fortfährt: „Das von dem Yavanâcârya in der Persischen Sprache abgefasste Lehrbuch, welches eine Ergänzung des Jyoti*h*çâstra (der Sternkunde) ist und die Resultate der jährlichen etc. Berechnungen behandelt, heisst Tâjikam: es ist später von sprachkundigen Brâhma*n*a, nämlich von Samarasi*n*ha u. a., ins Sansk*r*it übersetzt worden und zwar unter demselben Namen Tâjikam: dieselben haben dabei mehrere termini technici, wie Ikkavâla u. a. mit herüber genommen." Er beginnt darauf eine ausführliche Diskussion darüber, ob das Studium dieser Schriften überhaupt zulässig sei, da es ja in der sm*r*iti ausdrücklich heisse: „man soll nicht die Sprache der Yavana reden, auch wenn's Einem ans Leben geht." „Zunächst nun — meint er — wird ja der *Yavanâ*cârya unter den achtzehn Samhitâverfassern aufgezählt, sein Wort ist daher Auktorität; Kaçyapa nämlich sagt: „Sûrya, Pitâmaha, Vyâsa, Vasish*t*ha, Atri, Parâçara, Kacyapa, Nârada, Garga, Marîci, Manu, A*n*giras, Lomaça (wol für Romaça = Romaka?), *Pauliça* (= Paulus al Yûnî bei Albîrûnî, etwa Paulus Alexandrinus?), Cyavana, *Yavana*, Bh*r*igu und Çaunaka — dies sind die Lehrer des Jyoti*h*çâstra *)." So giebt es ja ein von dem *Yavanâcârya* verfasstes in Sansk*r*it übersetztes Jâtakaçâstram (Nativitätslehrbuch) unter dem Titel: *Yavana*jâtakam **), und in ganz gleicher Weise wird denn von ihm auch berichtet, dass er nach der von Brah-

*) Eine andre ähnliche Aufzählung findet sich in der Nâradasamhitâ, woselbst sie also lautet: brahmâcâryo Vasish*t*ho'trir Manu*h* Paulastya-Romaçau | Marîcir A*n*girâ Vyâso Nârada*h* Çaunako Bh*r*igu*h* || 3 || Cyavano Yavano Garga*h* Kaçyapaç ca Parâçara*h* | ash*t*âdaçaite gambhîrâ jyoti*h*çâstrapravartakâ*h* || 3 ||

**) cf. Reinaud 336: ein v*r*iddhayavanajâtakam existirt Calc. nro. 1525 und Bodl. Wils. 427.

man selbst herstammenden Ueberlieferung ein tâjikam verfasst habe, denn so sagt Romaka: „das durch brahman der Sonne, durch die Sonne dem Yavana Verkündete und durch Yavana Ausgesprochne, das ist berühmt als Tâjikam." [B. fügt hinzu, was nicht recht in den Zusammenhang passt: Noch andre Tâjikalehrer werden im *Todarânanda* aufgezählt: „Khattakhutta (!), Romaka, Hillâja, Dhishana, Durmukha — dies sind die Lehrer des *Tâjika*."] Da es nun (beim Jirnatâjika) heisst: „im Krita das Paitâmaham, im Tretâ das Bâdarâyanam, das Gârgîyam im Dvâpara, im Kali gilt das *Tâjikam*", und da ferner Garga ausdrücklich sagt (s. Colebr. II, 410. Reinaud p. 333) „nur Mlecha sind die Yavana, bei ihnen diese Lehre ruht, als Rishi sie zu ehren sind, um wie viel mehr ein daivakundger Brâhmana", so ist das Lesen der astronomischen Bücher der Yavana offenbar den dvija nicht verboten; so sagt denn auch Ganeçadaivajna: „wenn auch dies Lehrbuch târtîyikam (? von tritîya) von den Brahmafeinden, den Turushka, verfasst ist, so darf es dennoch von den Brâhmana studirt werden, so wenig wie man eine Lotusblume verschmäht, weil sie im Schlamme gewachsen, oder den Schlangen-Edelstein (mani), weil er von dem Kamme der Schlange genommen ist." Dazu kommt aber noch ein andrer Grund: Hillâja nämlich berichtet, dass der Sonnengott selbst durch einen Fluch des Brahma, Vishnu und Rudra als Yavana geboren ward und das Yavanaçâstram verfasst habe: so dass das Studium desselben sich natürlich für die Brâhmana eben so passt, wie das des (gleichfalls vom Sûrya geoffenbarten) Sûryasiddhânta. Andere erzählen, dass er, als Mlecha geboren, in einer Stadt der Romaka durch einen Romaka jene Kunde erhalten habe *). Wie dem auch sei, jedenfalls ergiebt sich, dass das

*) Diese Stelle ist allerdings etwas sehr verderbt: keçavishnumukhanirgataçâpân mlechatâdhigatatigmamarîce Romakena puri ladhâm (labdham?) açesham ta(d)dvijâdibhir ato 'dh(y)ayanîyam iti | puri Romakapattane yaxyatu (!?) tad eva prameyam |

Verbot die Sprache der Yavana zu lernen, sich nur auf die poetische etc. Literatur derselben, nicht auf ihre Astronomie beziehen kann."

Mag der orthodoxe Brâhma*n*a sein Gewissen damit beschwichtigen! uns gehen nur die Fakta an, die er berichtet. Also aus dem Persischen (pârasî bhâshâ) ist das Tâjikaçâstram (oder Tâj*a*kaç., beides wechselt) übersetzt worden, den Turushka gehört es an, von den Yavana, den Romaka leitet es sich her! Wenn diese beiden letzten Namen in der früheren Periode der indischen Astronomie jedenfalls die Griechen bedeuten, so müssen sie doch hier unstreitig die Araber bezeichnen, da ja der Yavanâcârya in persischer Sprache schreibt. Perser aber und Turushka stehen hier offenbar für Araber, worauf uns theils das Wort Tâjika selbst schon hinführt, das nach Prof. Fleischer's gütiger Mittheilung vom arab. تازى abzuleiten ist, dem Patronymikum des Stammes طى, welches die Perser zur Bezeichnung der „Araber" überhaupt verwenden *); theils sind auch die herüber genommenen Worte rein arabisch, wie wir sehen werden, nicht persisch; es haben ferner ja auch die Perser selbst über Astronomie meist in arabischer Sprache geschrieben, und es ist endlich unter den als Tâjika-Lehrer genannten Männern wenigstens Einer ganz entschieden ein arabischer Astronom. Es ist dies Khindhi, oder wie er auch genannt wird, Khindaka (fol. 30b. 33a. 88a. 170a), offenbar niemand anders als Alkindi, der ja auch in unsern astrologischen Schriften des Mittelalters (besonders seit der Baseler Ausgabe des Albohazen 1551) eine grosse Rolle spielt. Wer die andern sind, weiss ich freilich nicht zu sagen. Wäh-

*) so auch in der aus dem Pehlvi geflossenen Uebersetzung des Nériosengh bei Burnouf études sur la langue zende Paris 1850 p. 172 (187), worauf mich Prof. Spiegel freundlichst aufmerksam gemacht hat.

rend im Eingange Khatta von Khuttîrya getrennt wird, scheint in der angeführten Stelle des *Tod*arânanda Khattakhutta als ein Name betrachtet zu werden, und wo er sonst vorkommt (33a. 170a), steht er am Anfang von Compositis mit âdi, so dass sich daraus nichts entscheiden lässt. Der Romaka und das Romakatâjakam *) werden sehr häufig citirt (fol. 27b. 30b. 68ab. 69a. 76a. 150a. 170a [als Mlecha]. 217a), am häufigsten von Allen aber Hillâja **) und das Hillâjatâjakam (fol. 25a. 28a. 32b. 46a. 67b. etc.), von dem eine ordentliche Uebersetzung in çloka existirt haben muss: auch eine Hillâjadîpikâ wird genannt (198a). Was die beiden andern in der obigen Stelle des *Tod*arânanda genannten Tâjikalehrer, Durmukha und Dhisha*n*a betrifft, so wird nur dieser letztere wieder genannt, 82a. 172b. (Dhisha*n*o jagâda), und zwar muss er nach 82a (*munthahâ*phalam samastam Dhisha*n*âcârye*n*a me gaditam) ebenfalls der arabischen Schule angehören; ist er etwa identisch mit dem bei Çrîpati genannten Udâra-Dhisha*n*a? ***) Sein Name, wie der des Durmukha, ist jedenfalls wol indisch.

Ausser diesen Namen nun werden noch eine Masse anderer Autoren und Werke von Balabhadra citirt; zunächst Samarasi*n*ha, der, wie wir gesehen haben, als der erste Uebersetzer des Tâjaka genannt wird: er heisst 14b tâjakakart*r*ishu *r*ishisthânâbhishikta*h*; auch ein manushyajâtakam scheint ihm zuge-

*) Ein Exemplar des Romakasiddhânta befindet sich in Oxford auf der Bodleiana, Walker's coll. nr. 157d; s. Z. der D. M. G. II, 339 („scheint eine Umarbeitung eines arabischen Astrologen").

**) Der Gleichklang der Namen veranlasst mich zu der Vermuthung, ob nicht Hillâja vielleicht mit dem weiter unten vielfach benutzten Hazel identisch ist; es müsste eine Metathesis der beiden letzten Buchstaben stattgefunden haben. Die Frage bleibt aber natürlich ganz in der Schwebe.

***) s. Z. für die K. des M. IV, 324. 325. Lassen thut wol Unrecht „udâradhisha*n*a" für „keinen Namen" zu erklären.

schrieben zu werden (48a): commentirt ward er von Tukajyotirvida*h* (plural. vener. 41a. 68b. 170a). Ferner Teja*h*si*n*ha, Vâmana, Yâdava, Ca*nd*eçvara, aus denen meist sehr lange Citate gegeben werden, wie ja überhaupt das ganze Werk des Balabhadra fast nur aus einer Zusammenstellung verschiedener Ansichten besteht. Ferner Ma*n*ittha, der fol. 39b den Beinamen atiprâcinâcârya, d. i. sehr alter Lehrer erhält; man möchte ihn deshalb für denselben halten, der bei Varâhamihira im B*r*ihajjataka 7, 1 (Chamb. 688b) Manittha heisst (mit dentalem n, bei Bha*tt*otpala zu L. J. 2, 9 aber und bei Bhûdhara zu Çrîpati, Ch. 576, auch mit cerebralem *n*) und den Whish nach seiner Handschrift (Z. f. d. K. des M. IV, 313. 324) des Buches und des Çrîpati Mânindha nennt; dagegen spricht indess, dass sich, s. im Verlauf, in den aus Ma*n*ittha citirten Çlokâs die arabischen termini technici finden; sind diese Çloka etwa blos seinem Namen untergeschoben? Wenn Lassen a. a. O. 332 den Mânindha mit dem daselbst p. 324 genannten Mândavya identificiren will, so ist dies jedenfalls unrichtig; Mâ*nd*avya (allerdings mit cerebralem *nd*) ist ein alter Astronom, der fol. 6a direkt citirt und nach fol. 10a auch in dem Vasish*t*hasiddhânta genannt wird *); Ma*n*ittha selbst erwähnt (40a) die Yavanâ*h* purâ*n*â*h*. Ferner Garga (114b. 220b), Varâha (198a), Bâdarâya*n*a (221a), Brahmagupta-Makaranda**)-Miçrâdaya*h* (19a: Miçra allein 27b), Satyâcârya (114b, ob identisch mit dem Satya in Varâha Mih.'s B*r*ihajjâtaka 19, 3?),

*) In diesem letztern heisst es nämlich: ittham Mâ*nd*avya samxepâd uktam çâstram mayottamam | s. As. Res. II, 235, wo Vasish*t*ha ebenfalls den Mâ*nd*. belehrt.

**) Ein Makarandavivara*n*am in 127 vv. von Divâkara, Sohne des N*r*isi*n*ha, Enkel des Krish*n*a, findet sich Chamb. 476. Bal. citirt den Divâkara fol. 62b.

Bhâskarâcâryâh *), Brahmasiddhânta, Vasishthasiddh. (220b citirt den Pitâmaha), Sûryasiddhânta. Ferner Padmanâbha (38b), Çrîpati (tâjakapaddhatau 169b), Devakîrti (174b), Sûryasûri (161b. Commentator des Bhâskara), Vaidyanâtha (88b), Vasantarâja (Verfasser des Çâkunam, 5b). Ferner das Vishnuyâmalam (17a), trailokyaprakâça (16a. b etc.) und dîpikâ dazu (16b), bhûpâlavallabha (225a), samvitprakâça (220a), sudhânidhi (15b etc.), yogasudhânidhi (23a), tâjakasudhânidhi (20a), siddhântaçiromani (12b. 204b des Bhâskara), cûdâmani (141a. 155a), ratnâvali (39a), siddhântasundara (19a. Kâç. 19), paddhatibhûshana (15b), yantrâkâra (18b), vivâhavrindâvana (des Keçavârka nach Bodlei. Walk. 161e), tâjakamuktâvali, tâjakaratnamâlâ (ob des Çrîpati?), prashnavaishnava (41b etc. Chamb. 582), varshatantra (90b des Nîlakantha, nach Fort Will. 75), abdatantra (114a), uttaratantra (110b etc.), jâtakapadmakoça (119a: atha pravaxye Yavanâditattvam — etc.), grahajnâbharana (11a etc.), hâyanasundara (93a etc.), hâyanasindhu (56b etc.), hâyanottama (183b), Dâmodarapaddhati (19a), Viçvanâthatâjakam (68a) **), tâjakatilaka (20a etc.), tâjakasarvasvasâra (112b), tâjakâlamkâra (11b etc.), jîrnatâjika (oft, citirt 133b den Yavaneçvara), jîrnatîkâ (56a etc.), tâjakasâra (Bodlei. Wils. nro. 428) des Haribhatta, tâjakabhûshana

*) In Bezug auf Bhâskara sind die Angaben Colebrooke's II, 379. 419, der den Karana Kutûhala A. D. 1183 setzt, und Bentley's As. Res. VI, 583 um die bedeutende Zahl von 284 Jahren von denen bei Reinaud p. 335 (lies mahdeb statt mahdet). 337 differirend. Wie wird man sich dies zu erklären haben?

**) Ist dier *der* Viçvanâtha, Sohn des Divâkara, von dem in Oxford Bodlei. Walk. 178b. Chamb. 479 ein Commentar zur keçavî jâtakapaddhati existirt? im Fort William nr. 76 eine grahalâghavatîkâ, nr. 73 eine makarandodâhriti, nr. 529 ein siddhântarahasyoddharanam.

des Ga*n*eçadaivajna aus Pârthapura, die paddhati des Keçavadaivajna. Gegen die letzteren drei zieht Balabhadra meist polemisch zu Felde, citirt sie indess gerade überaus häufig, neben dem tâjikam und samjnâtantra des Nilaka*nt*ha; es waren dies offenbar seine nächsten Vorgänger. Des Nilaka*nt*ha tâjikam findet sich in Chamb. 688a auf 18 fol. (Calc. 455. Fort Will. 56) vor; danach war er Sohn des Ananta, Verfassers einer jâtakapaddhati, und Enkel eines Cintâma*n*i, aus dem Geschlechte des Garga, s. Mack. Coll. I, 127. Sein Werk habe ich im Folgenden auch hie und da benutzt. Die tâjakapaddhati des Keçavadaivajna findet sich Chamb. 349 in 27 vv., so wie eine jâtakapaddhati desselben (42 vv.) in Chamb. 481. 494 und Fort Will. 56; ferner ein grahakautukam von ihm Fort Will. nr. 627 und ein muhûrtatattvam eb. nr. 266. Das tâjakabhûsha*n*am des Ga*n*eçadaivajna, Sohnes des Keçava, habe ich noch nicht angetroffen, wol aber findet sich das ihm zugehörige grahalâghavam in Chamb. nr. 165 und Fort Will. 70 eine lilâvati*t*ikâ von ihm. Der tâjikâlamkâra Ch. 321. 349. 688 gehört dem Sûrya, Sohne des Jnânarâja in Pârthapura, an, über dessen Commentar zum bhâskarîyavîjam (Chamb. 348) Colebrooke II, 451 nachzusehen ist; er verfasste dies letztere Werk Çâka 1460 = A. D. 1538. — (Ein tâjikajyotirma*n*i des Daivajnasanmuni existirt Fort Will. 627, ein tâjikapraçnâdhyâya Kâç. 34.)

Nun, diese Liste von Namen, in der ich übrigens vielleicht noch einige übersehen habe, ist wol ein hinlänglich sprechender Beweis dafür, dass die arabische Astrologie, das tâjikam, eine grosse Blüthe bei den Indern gehabt hat; es sind darunter indess auch, wie sich beim ersten Ueberblick ergiebt, eine Menge von Werken, die der früheren Periode indischer Astrologie, der Zeit des jâtakam, angehören; diese war, wie im Eingange bemerkt, theils einheimischen Ursprungs, wie z. B. der naxatrakalpa, eins

der zum Atharva gehörigen Pariçish*t*a, und andre dergl. Werke bezeugen, theils unter griechischem Einflusse fortgebildet, wie sich dies direkt aus den darin herrschenden griechischen Namen der Zodiakalbilder und Planeten, und aus den Worten horâ = ὡρα, d*r*ikâ*n*a*) = δεκανος, liptâ = λεπτα, anaphâ (laghuj. 9, 1—5. b*r*ihajjât. 13, 3 ff.) = ἀναφη, sunaphâ = συναφη (s. Paulus Al. Witenberg. 1586. fol. 29.), durudharâ = δορυφορια (Paulus Al. fol 22), kemadruma (für kremaduma) = χρηματισμος (Paul. Al. ib.), veçi (laghuj. 9, 6) = φασις (Paul. Al. fol. 21), kendra = κεντρον, âpoklima = ἀποκλιμα, pa*n*aphara = επαναφορα, triko*n*a = τριγωνος, hibuka = ὑπογειον, jâmitra = διαμετρον, dyutam = δυτον, meshûra*n*a = μεσουρανημα, ri*h*pha = ῥιφη ergiebt, die fast alle**) und konstant auch in den Tâjakabüchern wiederkehren, zum klaren Beweise, dass in diesen letzteren die Lehre der Jâtakabücher vollständig mit der neuen von den Arabern hergenommenen verschmolzen ist. Balabhadra sucht zwar im Fortgange seiner Einleitung den Unterschied zwischen jâtaka und tâjaka darin, dass das erstre bei der grossen Schwierigkeit der dazu erforderlichen Berechnungen nur die Sache Gelehrter sei (siddhântavidâm eva, na yâd*r*içânâm tâd*r*içânâm), und dass es ferner trotz aller Mühe nur lange Vorausbestimmungen (sthûlakâlapradam) gebe, während das Tâjikam mitten im Jahre alsbald den gewünschten Aufschluss und Beistand verleihe (tâjike tu varshamadhye sarveshâm grahâ*n*âm daçâ*h* samâyânti). Der wahre Grund

**) Nur mit Ausnahme von anaphâ, sunaphâ, durudharâ, kemadruma, veçi, da die Lehre von den Constellationen in den Tâjikabüchern eben nicht auf griechischen, sondern auf arabischen Quellen beruht.

*) Neben d*r*ikkâ*n*a, d*r*ishkâ*n*a, drekkâ*n*a, dreshkâ*n*a: die Formen mit shk sind nur durch ungenaue Schrift aus kk entstanden, ebenso wie sich ishkavâla neben ikkavâla findet. — Für diesen und mehre der folgenden Namen s. übrigens Colebr. II, 526 - 30.

indess, weshalb an die Stelle des jâtakaçastra das tâjikam trat, ist wol ganz einfach nicht etwa in der Verschiedenheit des Inhalts etc., denn darin ist der Unterschied nicht so gross, sondern, wie im Eingange bemerkt, in dem Umstande zu suchen, dass die mohammedanischen Herrscher Indiens zum grossen Theile Liebhaber der Astrologie waren, und durch sie das arabische System derselben, welches, aus der frühen Vorliebe der Wüstenaraber für Himmelsbeobachtungen (S. Ideler Unters. über die Sternnamen p. 425) entsprungen, sich unter indischem und besonders griechischem Einflusse ausgebildet hatte, begünstigt und dadurch in Indien eingeführt ward, in demselben Lande, von welchem her es früher seinerseits Nahrung und Förderung erhalten hatte.

Nachdem Balabhadra den Einwurf beseitigt hat, dass ja das Jâtakaçâstram denselben Zweck verfolge, als das tâjakam, und dass letzteres daher unnöthig sei, zieht er gegen einen Feind der Astrologie überhaupt, den Fatalismus nämlich, zu Felde (nanu prâcînakarmarûpasya daivasya avaçya(*m*)bhâvitvât katham udyamo varshaphalavicârasya?), und zwar mit den Worten des Keçavârka: „wenn alles im Voraus bestimmt ist, wozu giebt man sich Mühe mit Ackerbau etc.? weshalb denn giebt die çruti und die sm*r*iti die verbotenen und die gebotenen Handlungen an?" „Das durch frühere Geburten erworbene Geschick kommt ohne die That des Menschen nicht zu Stande" — aus diesen und ähnlichen Stellen ergiebt sich die Abhängigkeit des Geschicks von der menschlichen Kraft. Zwar erstreckt sich der Einfluss der grahaçânti, der Besänftigung der Gestirne, allerdings nur auf leichtere Uebel, nicht auf eingewurzelte, für jene ist er aber dafür auch entschieden und sicher, und die Worte des Çaunaka über die Macht des daivam, Geschickes, beziehen sich nur auf die letztern, die eingewurzelten Uebel. Für das Verhältniss des daivam zum purushakâra citirt B. dann den Yâjnavalkya, I, 350 (ed. Stenzler),

und für die Wirksamkeit des Studiums der Jyotihçâstra einen çloka des Mân*d*avya nebst einem andern aus dem Sûryasiddhânta. Nachdem er dann noch einen Ausfall gegen die naxatrasûcaka, din falschen Astrologen, gemacht, die er mit einem Verse aus Varâhamihira beschreibt, und auf welche er den Umstand bezieht, dass in den dharmaçâstra: çrâddhe ga*n*akânâm apâ*n*kteyatvam gelehrt sei, wofür er einen entsprechenden Ausspruch des Vasish*t*ha anführt, vertheidigt er zum Schlusse der Einleitung mit einem Verse des Yâdava seine Ausführlichkeit, die eben jeden Zweifel löse und jede Beziehung auf andere Werke überflüssig mache.

Er kömmt hierauf zur Sache selbst, und zwar zunächst (von 7b ab) zur Schilderung der Zodiakalbilder und Planeten, danach zur Untersuchung über den Jahresanfang etc. (bis 23a): der zweite adhikâra, d*r*ig-adhyâya*h*, (bis 41b) handelt von dem aspectus planetarum, ihrer Stärke und Schwäche, je nach ihrer Stellung etc.; der dritte (bis 57b) von den sechszehn Constellationen (yoga): der vierte (bis 76b) von den funfzig oder resp. fünf und siebzig sahama (neutr.) d. i. den durch den Einfluss der Gestirne zu erhaltenden irdischen Gütern oder abzuwehrenden Uebeln: der fünfte (bis 113b) von den Jahresregenten (varsheça) etc: der sechste (bis 161b) von den zwölf Häusern (bhâvâs, τόποι): der siebente (bis 198b) von der Berechnung der Zukunft etc. (daçâvicâra): der achte endlich (bis 226b) von den Monaten und Tagen, schliessend mit einer Angabe, wie man den Kalender (varshapadam) zu schreiben habe.

Es ist nun natürlich nicht meine Absicht, im Folgenden specieller auf den Inhalt einzugehen: dazu gehört mehr Vertrautheit mit der Astronomie und der Astrologie, resp. der arabischen Lehre davon, als das geringe Theil davon, das ich besitze, und begnüge ich mich damit, auf die Hauptberührungspunkte aufmerksam zu machen. Die Werke, auf die ich mich dabei stützen kann, sind

leider nur lateinische Uebersetzungen arabischer Astrologen*), da da es mir nicht gelungen ist, einen hierher gehörigen Text aufzutreiben.

Die Beschreibung der Zodiakalbilder nach ihrer Aufzählung beginnt Balabhadra zunächst mit ihrer Eintheilung in krûra, ungünstige, und saumya, günstige; erstre sind die ungraden Zeichen 1. 3. 5. 7. 9. 11, letztere die graden 2. 4. 6. 8. 10. 12. Wandelnd**) sind ♈ ♋ ♎ ♑, fest ♉ ♌ ♏ ♒,

*) Es sind dies die folgenden: Albumasar (Schüler des Alkindi nach Herbelot) Flores astrologiae Aug. Vindelic. 1495.
desselben introductorium in Astronomiam ib. 1489 s. Colebr. II, 505—8. Gildemeister script. Arab. de reb. Ind. p. 110.
Alchabiti introd. in astrologiam F. a. O. 1508.
Messahalla de scientia motus orbi Norimb. 1504 (s. Colebr. II, 508. Reinaud 325).
Liber quadripartitus Ptolemaii aus der arabischen Uebersetzung des Haly Heben Rodan nebst dessen Commentar dazu ins Lateinische übersetzt. Venedig 1519 (daran sind noch einige Schriftchen von Hermes, Bethem, Almansor, Zahel, Messahallach gefügt).
Albategni de motu stellarum Nürnb. 1537 (bei ihm und bei Alfergani findet sich wenig Astrologisches).
Albohali de iudiciis nativitatum Nürnb. 1549.
Albohazen de iudiciis astrorum Basileae 1551. — Den Anonymus Persa de siglis Arabum et Persarum astronomicis (Lond. 1648) konnte ich leider nicht auftreiben. Nur bei M. F. Beck in den ephemerides Persarum Aug. Vindel. 1696 fand ich mehre der arabischen termini technici direkt erläutert: einige wenige auch in Velshii commentarius in Ruzname Nauruz Augsburg 1676. — In Bezug auf Messahalla berichtige ich beiläufig eine Ungewissheit Colebrooke's. Neben derjenigen Schrift des M., die er a. a. O. erwähnt, und die den Titel: libri tres — — trägt, erschien im selben Jahre 1549 in Nürnberg durch denselben Joachim Heller auch noch eine andre Schrift des M.: de elementis et orbibus coelestibus liber, nebst zwei Anhängen, deren zweiter ein „scriptum cuiusdam Saraceni de Eris seu intervallis regnorum" ist, auf dessen vorletztem Blatte der Kankaraf Indus wirklich erwähnt wird. Statt 1648 muss es aber freilich bei Bailly heissen: 1549.

**) Hierzwischen scheint eine Eintheilung der Bilder in masculina und feminina zu fehlen, da dieselbe später berührt wird (pum-

beides die andern: ♈ ♉ ♌ ♑ und die hintere Hälfte von ♐ sind vierfüssig, ♋ ♏ vielfüssig. ♒ ♓ ohne Füsse, ♊ ♎ ♍ und die vordere Hälfte von ♐ zweifüssig, nach der Lehre des Yavanâcârya (proktâ Y-ryasûribhi*h*): ignea sind ♈ ♌ ♐, terrea ♉ ♍ ♑, aërea ♊ ♎ ♒, aquatica ♋ ♏ ♓, rationabilia (ardhaçabdâ*h*) sind ♑ ♒ ♍, muta ♎ ♏ ♋ ♓, habentia vocem ♈ ♉ ♊ ♌ ♐; signa multorum filiorum (bahvapatyâ*h*)*) sind ♋ ♏ ♓ ♊ ♉ ♒, paucorum filiorum ♑ ♌ ♍ ♈ ♎ ♐; amara (rûxâ*h*) sind ♌ ♐ ♈ (zugleich çitosh*nâh* pittadhâtava*h*), aërea (nochmals rûxâ*h*! zugleich ush*n*açîtâ*h* vâtulâ*h*) ♉ ♍ ♑, dulcia (snigdhâ*n*gâ*h*, zugleich ush*nâh* und çleshmadhâtava*h*) ♊ ♎ ♒, (salsa ♋ ♏ ♓, fehlt); dem Osten gehören 1. 2. 3 u. s. w.; mit dem Rücken aufgehend sind ♋ ♑ ♐ ♈ ♉, mit dem Haupte die andern, beides ♓, die mit dem Haupte aufgehenden sind bei Tage kräftig, die andern bei Nacht; die Farben sind der Reihe nach die folgenden: roth (aru*n*a), weiss (sita), grün, blass-roth (pâ*t*ala), grau (dhûsara), bleich (vipâ*nd*ura), schillernd (vicitra), schwarz (çiti), golden, gelb (pi*n*ga), scheckig (karvura), braun (babhru).

Alle diese Eigenschaften nun finden sich fast ganz identisch bei den Arabern, grösstentheils auch bei den Griechen vor, worüber Scaliger zu des Manilius Astronomicon (Leyden 1599) p. 120—122 (und im Index unter signa), der daselbst die betreffenden Stellen aus Ptolemaios anführt, ferner Paulus Alex. im Anfange seiner εἰσαγωγή (Witenb. 1586) und endlich Beck a. a. O. p. 16 zu vergleichen ist. Es sind dies meist die-

khe*t*â*h* pumrâçau strîrâçau strîgrahâ*h* balina iti); nach Varâhamihira laghujât. I, 7 sind die ungraden Zeichen 1. 3. 5 etc. männlich, die graden 2. 4. 6 etc. weiblich.

*) Der Text ist hier verderbt; er lautet: karkâliminâ bahvapatyâ jitmoxagha*t*akâ*h* (2 Silben fehlen) | madhye*n*a (!)-si*n*hakanyâja (!)-tulâ (-ç?) câpo 'lpasûtaya*h* ||

selben Bestimmungen, welche auch in den jâtakaçâstra angegeben werden und darin eben auf griechischen Einfluss zurückgehen. Balabhadra fährt denn auch also fort:

„Varâha nennt folgende andere Namen der Bilder (im V*r*ih. Jâtak. I, 8): kriya - tâvuri - ji*t*uma - kulîra - leya - pâthona - jûka - kaurpyâkhyâ*h* | tauxika âkokero h*r*idrogaç cântyabham (! cântimam Var.) cettham || — ferner*) folgende termini technici (im Laghu-Jâtaka I, 18): kan*t*aka, kendra und catush*t*aya sind drei Namen für das erste, siebente, zehnte und vierte Haus, jedes hierauf folgende (also 2. 5. 8. 11) heisst pa*n*apharam, jedes darauf wieder folgende (also 3. 6. 9. 12) âpoklima; — endlich (im V*r*ih. Jât. I, 14: cf. Laghu-Jât. I, 22) die triko*n*ahäuser der Planeten: ♌, ♉, der erste (= ♈), der sechste (= ♍), ♐, ♎, ♒ sind die triko*n*ahäuser (der Planeten) von der Sonne ab (anfangend, sûryât)."

Die erste dieser drei Stellen ist schon oft genug besprochen, zuerst von Whish, s. Z. für die K. des M. IV, 306 ff. Journ. of the Asiat. Soc. of Bengal 1845 p. 809—11 etc. Die Namen werden neben den einheimischen ohne Unterschied fast in allen astrologischen Schriften gebraucht, ob sich schon einzelne Werke finden, die sich ihrer, wie aller fremden Kunstausdrücke enthalten. Ich füge bei dieser Gelegenheit die gewöhnlichsten andern Namen der Bilder an:

♈ mesha, aja, châga.

♉ v*r*isha, v*r*ishabha, uxan.

♊ mithunam, yugma, yuj, açvin (? in compos.), jitma für jituma.

♋ karka, karka*t*a, karkin.

♌ sinha, m*r*igarâj, hari, m*r*igendra.

*) Es passt diese und die folgende Erwähnung gar nicht in den Zusammenhang und lässt sich nur erklären, wenn man annimmt, dass Balabhadra diese fremden Worte auf einmal abfertigen will.

♍ kanyâ, anganâ, yuvati, pramadâ.

♎ tulâ, tauli, va*n*ij.

♏ v*r*içcika, âli, nakra.

♐ dhanus, câpa, dhanvin, dhanurdhara, kârmukabh*r*it, hayâ*n*ga.

♑ makara, m*r*iga, m*r*igâsya, m*r*igad*r*iç, e*n*ad*r*iç, e*n*a.

♒ kumbha, gha*t*a, kumbhadhara.

♓ mîna, jhasha.

Ausserdem werden sie auch durch die Ordinal und durch die Cardinalzahlen bezeichnet, z. B. ♉ durch dvitiya oder durch dvi.

Von den in der zweiten Stelle genannten Worten sind kan*t*aka und catush*t*aya offenbar indische Worte; kendra gegen ist κέντρον, pa*n*aphara ἐπαναφορα, âpoklima ἀποκλιμα. Ueber diese drei Namen s. Scaliger zu Manilius (Leyden 1599) p. 188–203. Paulus Alexandr. fol. 58b. Beck p. 18. Pfaff p. 151 und unten im Verlauf.

Die dritte Stelle ist fast wörtlich mit Paulus Alex. stimmend, wenn es bei diesem (fol. 6a) heisst: de domibus planetarum. Domus sunt: ♈ et ♏ Martis, ♉ et ♎ Veneris, ♊ et ♍ Mercurii, ♋ Lunae, ♌ Solis, ♐ et ♓ Jovis, ♑ et ♒ Saturni; nur dass der Mond hier anders versorgt ist; triko*n*a selbst ist τρίγωνος, denn wenn auch das Wort ko*n*a für: Ecke, Spitze eines der von Alters her gemeinsamen Worte sein mag, so ist doch die Identität der Begriffe bei dgl. terminis technicis für die Entlehnung entscheidend. Die Inder haben das Wort nicht mit: trigo*n*a wiedergegeben, sondern, diesmal zufällig richtig etymologisirend, es ihrem: ko*n*a angepasst.

Balabhadra giebt hierauf das: râçisvarûpaprayojanam an, d. i. bei welchen Gelegenheiten jene Eintheilungen in Anwendung kommen und geht dann zu der Beschreibung der Planeten (khecara, khe*t*a, khabha etc.) über. Bezeichnend für den griechischen Ursprung dieser Angaben ist es, dass Râhu darin

selten und Ketu fast gar nicht erwähnt wird, während in indischen Originalschriften Beide niemals fehlen dürfen. Ich schicke eine Synonymik der gewöhnlichsten Namen der einzelnen Planeten voraus:

Sonne: ravi, arka, prabhâkara, ina, sûrya, tixnânçu, ushnagu, ushnakara, mârtanda, bhâskara, dinamani, dinakrit, Heli.

Mond: vidhu, indu, çîtagu, anushnagu, himagu, rohinîpriya, çaçin, soma.

Mars: xitija, bhûmija, xmâja, kuja, bhauma, mâheya, dharâsûnu, âvaneya; krûradrik, vakra, mangala; lohita, raktânga, angâraka; Âra.

Mercur: budha, jna, bodhama; induja, saumya, çaçija, rohinibhava, himaraçmija, somaja, candrasuta, candraputra; Himna (! so in Chamb. 688 des Vrih. Jât.).

Jupiter: guru, devejya, suraguru, dhishana, angiras, sûri, vacasâmpati, (brihaspati), vâkpati, jîva; Jyaus (so in Chamb. 688 des Vrih. Jât.).

Venus: bhrigu, bhârgava, bhriguputra, bhriguja, kavi (uçanas), dânavapûjita; çukra, sita; Âsphujit.

Saturn: çani, manda, mandaga, çanaiçcara; arkanandana, sûryanandana, ravija, ravisuta, ârki, bhâskari, dineçâtmaja, suhasrânçuja, sûryasuta, saura, sauri; yama; asita; Kona.

Râhu: bhujangama, tamah, sinhikeya, phanin, svarbhânu, tamogu, asura.

Ketu: çikhin.

Die Namen: Heli, Himna, Jyaus sind nicht im gewöhnlichen Gebrauch; möglich ist es, dass jîva aus jyau entstanden ist, da die indische Bedeutung des Wortes „vivus" nichts mit dem Brihaspati direkt zu schaffen hat: indess findet sich in der betreffenden Stelle des Varâha Mih. Brih. Jât. 2, 3. jîva *neben* jyau, s. Z. für die K des M. IV, 318 ff. Âra, Kona und

Asphujit werden ebenso häufig gebraucht, als die indischen Namen. Die Beschreibung der Planeten entlehnt Balabhadra dem Trailokyaprakâça.

Im Wasser wandelnd sind ♀ ☾, in den Ortschaften (grâma) wandelnd ☿ ♃. im Walde wandelnd ☉ ♂ ♄ ☊ (Râhu); dem Morgen gehören ☿ ♃, dem Mittag ☉ ♂, dem Nachmittag ♀ ☾, der Dämmerung ☊ ♄; — Galle ☉ ♂, Schleim ♀ ☾, gleiche Vertheilung der Säfte (samadhâtu) ☿ ♃, Luft ♄ ☊; — scharf (ka*t*uka) sind ☉ ♂, süss ist ♃, herbe (tuvara, erklärt durch kashâya) ist ☿, salzsauer (xârâmla) sind ♀ ☾, bitter (tix*n*au) sind ☉ (sic! sûrya—, man erwartet ☊) ♄; gross (sthûla) ist ☾. halbmondförmig *) ♀ (?), viereckig sind ☉ ♂, rund (vartulau) ☿ ♃, länglich ☊ ♄; — Brâhma*n*a sind ♀ ♃, Xatriya ♂ ☉, Çûdra ist ☿, Vaiçya ist ☾, Mlecha sind ☊ ♄; — roth ist ♂, golden ♃, papageienfederfarbig (grün) ☿, gelb (gaura) ☾, die Farbe der mandârârka-Blume hat ☉, ganz weiss (dhavala) ist ♀, schwarz sind ☊ ♄; — König ☉, Büsser ☾, Goldschmidt ♂, Brâhma*n*a ☿, Kaufmann ♃, Vaiçya ♀, Tänzer (v*r*ishala*h*) ♄, Nishâda ☊; — Jüngling ♂, Kind ☿, Männer (madhyamau) ☾ ♀, Greise (sthavirâ*h*) ☉ ♃ ♄ ☊; — männlich sind ☉ ♂ ♃, weiblich ☾ ☿ ♄ ♀; — Silber ☾ ♀, Gold ☿, Gold mit Edelsteinen ♃, Perlen ☉, Zinn (trapu*h*), ♂, Eisen ♄, Knochen ☊. — Nach Vâmana sind günstig ♃ ☾ ☿ ♀, ungünstig die andern (also ☉ ♂ ♄ ☊) und auch ☾ ist ungünstig, wenn er abnimmt, ebenso ☿, wenn er mit einem ungünstigen verbunden ist; — Haut, Fleisch, Haare ♄, Mark, Knochen ☉, Blut ♂, Samen ♀ (♃ ☿ ☊ fehlen). Fett ☾; — in der Beherrschung der acht Himmelsregionen

*) sthûla indu*h* khi*m*ta khan*d*a*h* | in khi*m*ta muss wol ein Name der Venus stecken, da diese sonst hier ganz übergangen wäre, etwa sita*h*? Eine Glosse sagt: khan*d*au rdhvacandrâkâra*h*, d. i. khan*d*o 'rdhacand".

(prâgâdi) folgen sich ☉ ♀ ♂ ☊ ♄ ☾ ☿ ♃; dem sattvam gehören ☉ ☾ ♃, dem rajas ☿ ♀, dem tamas ☊ ♂ ♄. — Die wesentlichsten unter diesen Angaben finden sich bei Griechen und Arabern ganz entsprechend vor, obschon die Uebereinstimmung hier nicht eine *so* völlige ist, wie bei dem Zodiakus.

Nachdem Balabhadra hierauf die Anwendung dieser Eintheilung, dann die Abmessung des Jahresanfangs etc. besprochen hat, geht er zu der d*r*ish*t*i, d*r*iç, dem aspectus planetarum über; dieselbe ist zunächst vierfach: pratyaxasnehâ (plenae amicitiae), guptasnehâ (mediae am.), guptavairâ (mediae inimicitiae), pratyaxavairâ (plenae inim.), erleidet indess auch noch andere Eintheilungen; B. giebt dann davon auch die Namen der Ya(va)na an (24b): mukâri*n*â (مقارنة ☌) syâd aikarxe saptame syân mukâvilâ (مقابلة ☍) | taravi (تربيع □) d*r*ik caturthe tu tisra*h* proktâ bhayapradâ*h* | t*r*itiyaikâdaçe d*r*ish*t*is tasdî (تسديس ⚹) proktâ mahottamâ | navapa*n*camayor d*r*ish*t*is taçlî (تثليث △) proktâ mahâçubheti || Hiemit langen wir denn nun auf arabischem Boden an, wenn schon die Araber selbst auch ihrerseits diese Eintheilungen erst von den Griechen entlehnt haben, bei denen die entsprechenden Namen: *συνοδος*, *σχῆμα*, *τετραγωνος*, *ἑξαγωνος*, *τριγωνος* lauten: s. hierüber und über die arabischen Namen selbst, wie ihre Bedeutung Beck a. a. O. p. 35—37 und Scaliger zu Manilius p. 174. Interessant ist es, hier und im Folgenden das Verhältniss der griechischen Namen zu den arabischen zu beobachten. Im Allgemeinen stehen die letzteren nur für diejenigen Punkte, die eben von den Arabern eigenthümlich entwickelt oder auch nur selbstständig weiter gebildet sind, und für welche deshalb den Indern noch kein griechischer Name bekannt war; die griechischen Namen dagegen, welche sich schon in den Jâtakaçâstra fanden, sind auch in die Uebersetzungen übergegangen, welche von den

arabischen Schriften des Khindaka, Hillâja gemacht wurden, und hat man dafür keine arab. Ausdrücke in Gebrauch genommen, ob man diese auch noch später kannte, wie z. B. die eben angeführte Stelle beweist.

Eine der Haupteintheilungen der Planeten und Zodiakalbilder (besonders zum Behufe der Auffindung des dominus anni) ist das pa*n*cavargicakram, nämlich: 1. die g*r*iheçâ*h* Vertheilung der Bilder an die Planeten als deren Häuser und ihre Regenten: 2. das uccanicam*), Angabe, in welchen Bildern die Planeten je ihre exaltatio ὕψωμα und deiectio ταπείνωμα haben: 3. die haddeçâh (= tri*n*çâ*n*çapâ*h*), Eintheilung der je 30 Grade eines Bildes in verschiedene hadda und Vertheilung derselben unter die Planeten als ihre resp. Regenten: 4. die trairâçikeçvarâ*h* (= d*r*ikâ*n*apâ*h*), Zutheilung von je drei Planeten an je ein Drittel (δεκανος) eines Bildes: 5. die muçallaheçâ*h* = navâ*n*çapâ*h*, Zertheilung eines Bildes in neun Theile, deren jeder einem der zwölf Bilder entspricht und unter dessen Regenten steht (s. unten Laghujât. I, 8. 19. 23). B. citirt für diese Identität von muçallaha mit navâ*n*ça die Auktorität des Khindaka (Ya'qûb ben Ishaq Alkindi s. Gild. 152): tâjakatilake, muçallaheçâs tu navâ*n*çanâthâ(*h*) proktâ(*h*) sadâ Khindaka-Romakâdyair iti | tâjakamuktâvallyâm api | musallaheçâ(n) navamâ*n*çapân ye jagur mate Khindakaçâstravijnâ iti | und führt er hier im Verlaufe auch weiter noch einmal speciell das Khattakhutta-Khindakâdisammatam an; muçallaha (auch musall.) stammt offenbar von der Wurzel صلح, und findet sich, nach Prof. Fleischers gütiger Mittheilung, مُصالحة für „freundschaftliches Verhältniss der Gestirne" von Scaliger zu des Manilius Astronomicon p. 143. 14i in der Ausgabe von 1655 Argentor. (mir steht leider nur die Leydener von 1599 zu Gebote) angeführt; hadda geht wol auf قدّ, fractio, zurück?

*) ucca ist in der frühern Periode zu den Arabern und von da, in der Form aux Gen. augis, auch zu uns übergegangen, s. Reinaud p. 325.

Eng hiermit zusammen steht die Untersuchung über die Kraft (bala) der einzelnen Planeten und Bilder je in ihren verschiedenen Stellungen, und der dritte Abschnitt behandelt denn auch ganz speciell die sechszehn verschiedenen Constellationen, yoga *). Diese Zahl derselben und ihre specielle Eintheilung ist den Griechen unbekannt — wenigstens finde ich sie weder bei Ptolemaius noch bei Paulus Al. vor, — und wol erst eine den Arabern eigenthümliche Entwickelung und Weiterbildung. Im tâjikaçâstra ist sie jedenfalls rein arabischen Ursprungs **), wie dies die Namen zeigen. Was diese betrifft, so giebt zunächst Alchabiti a. a. O. in der differentia tertia: de his quae accidunt planetis in se et ab invicem mehre arabische Namen von Constellationen an, so Alcobol i. e. receptio, Almene (das zweite e mit dem einen Nasal involvirenden Striche darüber) i e. refrenatio, Alichorad i. e. contrarietas, Alfazim i c. frustratio, aber es sind dies eben zum Theil andre Namen, als die hier gebrauchten, und anderntheils stimmt auch die Reihenfolge von: coniunctio, applicatio, oppositio, redditus luminis, prohibitio, receptio, redditus, refrenatio, contrarietas, frustratio, abscissio luminis (altisert bei Pfaff) — ebenso wenig zu der von Balabhadra beobachteten Reihenfolge, wie die ähnliche, bei Albumasar: introduct. VII, 5 de applicatione respectuum stellarum et separatione angegebene, wo es zudem ihrer achtzehn sind: respectus, applicatio, separatio, parilitas, solitudo, alienatio, translatio, collatio, prohibitio, collectio, reditio, contradictio, impeditio, evasio, interceptio, compassio, remuneratio,

*) Wenn zwei Planeten, der eine im *κεντρον*, der andere in der *ἐπαναφορα* stehend, sich zeigen, so heisst dies yoga: dvayor eva grahayo*h* kendrapa*n*apharasamsthayor d*r*ish*t*au satyâm yoga*h* sambhavati |

**) obschon Alkofthi (+ 1248) bei Casiri I, 427. 439 Gildem. p. 104. 108. 111 grade umgekehrt berichtet, dass die Lehre von den Coniunctionen (qarânât), spec. von aliqbâl und alidbâr *indischen* Ursprunges sei (, s. jedoch Reinaud p. 319 ff.).

receptio: s. auch Pfaff Astrologie (Nürnb. 1816) p. 143—45. Auch der arabische Uebersetzer und Commentator des Ptolemaios, Haly Heben Rodan, giebt zwar in dem *Commentare* zu I, 23 fol. 24 a 2 elf einzelne Constellationen an, die im Ganzen mit den oben genannten übereinstimmen, indess auch er nennt dabei nicht ihre arab. Namen: wol aber giebt er in der *Uebersetzung* und Erklärung des folgenden Capitels (24), welches handelt in alictisal i. continuatione et alnisigref i. separatione et in aliis fortitudinibus, zwei von den Namen des Balabhadra an, den dritten nämlich und vierten. Welches die griechischen Worte sind, die er damit überträgt, ist mir bei dem Mangel des Originals nicht möglich sicher zu bestimmen: ich vermuthe, dass es *συναφη* und *ἀναφη* sein mögen *) — Jener Uebersetzung des Ali ben Rodan sind nun aber noch mehre andere Schriften angefügt, darunter drei, welche dem Zahel bem biç Ismaelita angehören. In der ersten derselben (de interrogationibus) werden fol. 112—114 *dieselben* sechszehn Namen, die Balabhadra angiebt, und in derselben Reihenfolge zunächst zusammen aufgezählt und dann einzeln mit grosser Ausführlichkeit und steter Beziehung auf Messahalla, auch durch eingedruckte Figuren, erörtert. Schicken wir zunächst die allgemeine Aufzählung voran und besprechen das Einzelne bei den einzelnen Constellationen: De effectu et detrimento planetarum. Scito quod omne quid significant stellae faciendum vel non, fit 16 modis: hoc est alicbel arabice quod latine sonat perfectus:

*) Diese beiden griechischen Namen sind den Indern bekanntlich nebst der allgemeinen Lehre von den Constellationen zugekommen, und ist es wohl möglich, dass die Araber diese letztere zunächst von Indien aus erhalten haben, wodurch die umstehend erwähnte Nachricht des Alkofthi ihre Erklärung fände; jedenfalls haben aber die Araber die Lehre specieller ausgebildet.

alidbar i. deterioratio: alictisal i. coniunctio: alinciraf i. separatio sive disiunctio planetarum a coniunctione sua: annael i. translatio: algenmee i. congregatio vel collectio, quod melius sonat: almane i. vetatio vel prohibitio: alcobol i. receptio: gairalcobol i. inreceptio: galaacen i. evacuatio cursus: airchad i. redditus: dapha alchia id est pulsatio virtutis: dapha aredir id est pulsatio dispositionis et naturae: alcdetih id est virtus vel fortitudo: adof id est debilitas: uvanuelhal camar i. esse (!) lunae. Wenden wir uns also ausgerüstet nunmehr zu den Namen des Balabhadra.

1. 2. Voran steht ikkavâla, oder wie es auch irrthümlich, da kk und shk in der Schrift sich leicht verwechseln, geschrieben wird, ishkavâla, d. i. إقْبال, von der Wurzel قبل IV, die die uns mehrfach in astronomischer Beziehung begegnet, so mukâvila, Alcobol und إسْتِقْبال bei Beck p. 21 und 36 (oppositio إسْتِقْبال plenilunium audit): إقْبال selbst ist bei Richardson für the setting (!) of a star angeführt. Ikkavâla wird im samjnâtantra des Nîlakan*t*ha, welche Stelle B. hier deshalb citirt, und zwar zugleich mit dem nächsten yoga, also erklärt: cet kan*t*ake 1. 4. 7. 10. pa*n*aphare ca 2. 5. 11. 9. (sic! 8. 11!) khagâ*h* samastâ*h*, syâd ikkavâla iti râjyasukhâptihetu*h* | âpoklime 3. 6. 9. 12. yadi khagâ*h* sa kilenduvâro na syâchubha*h* kvacana tâjakaçâstragîta*h* || Wenn alle Planeten in den vier κεντρα (cardinibus) oder den vier ἐπαναφοραι (locis succedentibus) stehen, so heisst diese glückliche Constellation ikkavâla, induvâra dagegen heisst die überaus unglückliche Constellation, wenn sie in den vier ἀποκλιματα (cadentibus domiciliis) stehen. Dazu passt denn auch die Erklärung des Zahel: alicbel (perfectio) est quum planetae fuerint in angulo vel in sequente angulum, alidber (deterioratio) est ut sit planeta cadens ab a*n*gulis.

Das Wort induvâra, bei Zahel: alidb. mit einem Punkt über dem b, welcher eine Abkürzung von *er* involvirt, ist die sanskritisirte Umschreibung von إدْبار IV von دبر.

Der dritte yoga heisst itthaçâla oder muthaçila *): er ist dreifach, vartamâna, paripûr*n*a oder bhavishyat, und zwar tritt er nach Nilaka*nt*ha ein, wenn çîghro 'lpabhâgair bahubhâgamande 'grasthe nijam teja upâdadhita, d. i wenn ein schneller Planet hinter einem langsamen steht, und demselben seine Kraft überträgt, wobei indess noch einige weitere Modificationen nöthig sind. Zahel sagt: alictisal est ut petat planeta levis atque velox coniunctionem alterius planetae tardioris atque ponderosioris. Das Wort إتّصال (und مُتّصل, Mutatil bei Zahel) kömmt in dieser Form ictisal überaus häufig in den astrologischen Schriften vor, wie wir es z. B. eben bei dem arabischen Uebersetzer des Ptolemaius nachgewiesen haben. s. noch Albohali Cap. 16. u. 30., Pfaff Astrol. p. 223. Albâtani p. 82. Cap. 54. „de certitudine quantitatum Alictisal, quae secundum stellarum latitudinem efficiuntur," worin es also erklärt wird: „cum stellae ad sextum sive quartum, ad trinum quoque vel oppositum aspectum aliarum stellarum iverint, erunt eis Alictisal."

4. Der vierte yoga heisst îsarâpha oder mûsarîpha (auch mûsari*h*pha) und tritt nach dem tâjakabhûsha*n*a ein, çîghragraho mandagater grahât tu yadaikabhâgam purata*h* prayâti, wenn ein schneller Planet über einen langsamen hinaustritt: es gilt dies als sehr unheilvoll, nach Hillâja jedoch dann als günstig, wenn der schnelle Planet selbst ein günstiger ist. Die Formen dieses Namens, die wir bei Ali ben Rodan und bei Zahel antreffen, alnisigref nämlich und alinciraf würden uns schwerlich auf das richtige Wort bringen: die Erklärung aber

*) Davon abgeleitete Worte sind muthaçilin und muthaçilita, die sich bei Samarasinha finden.

bei Zahel: recessio vel separatio planetarum: est ut praetereat planeta levior alium ponderosiorem — zusammt der indischen Erklärung lässt keine Zweifel, dass wir darunter entweder إِصْراف und مُصْرِف, oder إِنْصِراف und مُنْصَرِف zu verstehen haben.

5. Der **fünfte** yoga heisst **naktam** und tritt nach **Nîlakan*t*ha**, den B. deshalb citirt, dann ein: lagneçakâryâdhipayor na d*r*ish*t*ir mitho 'tha tanmadhyagato 'tha çîghra*h* | âdâya tejo yadi p*r*ish*t*hasamsthân nyased athânyatra hi **naktam** etat || d. i. wenn ein schneller Planet zwischen dem lagneça und dem kâryâdhipa (d. i. dem Planeten, in dessen Bereich der Gegenstand der grade gestellten Frage gehört) steht, und von diesem letzteren die Kraft auf jenen überträgt. **Zahel: translatio** luminis a planeta in planetam est ut separetur planeta levior ab alio ponderosiori et iungatur alteri: tunc quasi coniungit eos et defert naturam primi ad alterum cui iungitur. Das **annael** des Zahel ist wol Druckfehler für annacl نَقْل, woraus die sanskritisirte Form **naktam** entstanden ist.

6. Der **sechste** yoga heisst **yamayâ** (bei Nîlak. einmal jamayâ): das **tâjakabhûsha*n*am** erklärt ihn also: parasparâlokanavarjitam yat khe'*t*advayam paçyati mandakhe*t*a*h* | dîptâ*n*çakair dhâma carâd g*r*ihîtvâ sthirâya datte **yamayâ**bhidhâna*h* || danach tritt er dann ein, wenn ein langsamer Planet zwei andere sich selbst gegenseitig nicht sehende sieht, und von dem Schnelleren der beiden die Kraft auf den Langsameren überträgt. **Zahel: coniunctio** luminis est quando dominus ascendentis et dominus quaesitae rei iunguntur planetae ponderosiori sed qui coniungat eorum fortitudinem atque lumen et accipiat eorum naturas: Die Form dieses Namens **algemee** (das erste e mit dem den Nasal involvirenden Strich darüber) nebst dem **jamayâ**

bei Nilakan*th*a führt auf die Wurzel جمع, von der z. B auch bei Beck p. 36 اجتماع sich in ähnlicher Bedeutung angeführt findet.

7. Der siebente yoga (ungünstig) heisst ma*n*aû und erklärt ihn Yâdava also: bhaumo vâ ravijaç carasya purata*h* p*r*ish*th*e 'thavâ samsthita*h* paçyan çatrud*r*içâ 1. 4. 7. 10. svadiptalavakair hînair ahînair api | yat kâryârtham atho k*r*itam muthaçilam tatra sthito vâ graho g*r*ih*n*âtiha maho ma*n*aûr nigadito yogo 'rthanâçe pa*t*u*h* || „wenn ♂ oder ♄ zwischen lagneça und kâryeça vor oder hinter dem Schnelleren der beiden steht und demselben die Macht nimmt, sei es, dass diese für sich ictisal haben oder dass ♂ und ♄ auch selbst daran Theil nehmen, so heisst diese sehr unglückliche Constellation ma*n*aû." Zahel: almana id est prohibitio fit tribus modis: quorum unus dicitur abscisio luminis, et hic fit quando inter dominum ascendentis et dominum quaesitae rei fuerit planeta aliquis in paucioribus gradibus unius eorum et fuerit coniunctio cum eodem antequam fiat coniunctio cum domino rei: secundus modus est ut planeta levis et alter ponderosior sint ambo in uno signo et sit tertius inter eos in eodem signo petens coniunctionem ponderosioris, hic aufert coniunctiones primi: tertius modus est ut planeta levis iungatur alteri planetae ponderosiori in uno signo et si alter quoque eidem ponderosiori per aspectum iungatur, qui sit infra illam leviorem in gradibus i. minus gradibus. Planeta ergo levis, qui cum ponderoso est in uno signo, prohibet coniunctionem alterius qui aspicit. Das Almenem i. e. refrenatio des Alchabiti und das almana id est prohititio des Zahel weisen uns für ma*n*aû auf die Wurzel منع.

8. Der achte yoga (günstig), ka*m*vûlam, tritt nach Nilaka*n*tha ein „kâryalagneçayor itthaçâle 'trendvitthaçâlata*h*", wenn lagneça und kâryeça ictisâl haben und nun auch der Mond mit ihnen beiden, oder mit einem von beiden muthaçila macht: und

zwar ist das kamvûlam zunächst dreifach, uttamam, wenn die beiden svag*r*ihoccâvasthitau, madhyamam, wenn sie svahaddâdreshkâ*n*anavâ*n*çâvasth., und adhamam, wenn sie çatrunicag*r*ihâvasth.; dazu finden sich dann noch andre Abarten (im Ganzen 16). Zahel: fit autem receptio planetarum, cum planeta iungitur planetae a domo vel exaltatione sua: tunc recipit eum bono animo et perfecta receptione. Das Alcobol des Alchabiti und des Zahel setzt es im Verein mit der Nebenform kavûla (fol. 106 a ff.) ausser Zweifel, dass wir unter kamvûla das Wort قبول zu verstehen haben.

9. Der neunte yoga (ungünstig) heisst gairika*m*vûlam (gairak. bei Nîlak.) offenbar, wie sich auch aus dem Gair alcobol des Zahel ergiebt, eine Zusammensetzung des vorigen mit غير, sich davon dem tâjikâlamkâra nach dadurch unterscheidend, dass tatkhe*t*agehe tu*n*gastho na syâd (yadi ca) candramâ*h*.

10. Der zehnte yoga (ungünstig) heisst khallâsara und tritt nach Yâdava ein, wenn „dvayor athaikena ca çitabhânur d*r*ish*t*im (bhânud*r*ish*t*i*h* cod.) svamârge vicaran karoti | na mûthaç*i*lam na ca samyutim vâ" — der Mond zwar den lagneça oder kâryeça oder beide erschaut, aber weder muthaçila noch irgend eine Verbindung mit ihnen eingeht. Zahel: expositio cursus vacui cum luna et orbis eius (!): vel planeta fuerit vacuus et planeta fuerit quasi exulans: tunc dicitur vacuus cursu: hoc est quum nulli planetae iungitur aut nullus planetarum iungitur ei: Weder galaacen noch khallâsara vermag ich vollständig zu erklären: der erste Theil des Wortes ist aber offenbar خلا.

11. Der elfte yoga, radda, tritt nach Nîlaka*n*tha ein, wenn ein „astanicaripuvakrahînabhâdurbala*h*" muthaçila macht. Zahel: redditus est quando planeta vel luna iungitur retrogrado planetae aut sub radiis solis et reddit ei quod recipit ab eo

et destruit causam. Aehnlich auch Alchabiti. So wenig ich mir nun auch die Form airchad bei Hazel erklären kann, so geht radda doch ohne Zweifel auf رَدّ zurück.

12. Der zwölfte yoga (günstig) heisst du*h*phâlikuttha (bei Nil. duphâl., und dru*h*pph*a* *â*sikuttham!) und tritt dem tâjakabhûsha*n*a nach ein, wenn ein langsamer Planet in seinem Hause oder darüber oder in seinem trairâçika mit einem unbeschäftigten (?anadhikâri*n*â) schnelleren muthaçila macht. Hazel: pulsus virtutis est ut iungatur planeta alteri de domo sua aut de triplicitate aut de exaltatione sua. Der erste Theil des Wortes ergiebt sich nach des Hazel dapha alchia als دَفْع. Der zweite Theil bleibt mir undeutlich, da ich das alchia mit dem âlikuttha nicht zu vereinigen weiss.

13. Der dreizehnte yoga heisst dutthotthadavîra (neben du*h*tth., dutthadavira, duttha utthadivîram) und tritt nach dem jîr*n*atâjaka ein, wenn lagneça und kâryeça schwach sind, und einer von ihnen mit einem anderen, der in der Höhe seines Hauses etc. steht, muthaçila eingeht, wodurch sie beide gekräftigt werden: dieser yoga ist danach anyasâhâyyât kâryakarah. Hazel: pulsatio quoque dispositionis ac naturae est ut planeta iungatur cum alio planeta de domo vel exaltatione et pulset dispositionem seu naturam suam ad eum. Der erste Theil des Wortes muss nach Hazel nicht duttha, sondern wie bei 12 dupha heissen d. i. دَفْع: In dem zweiten Theile vermuthet man der indischen Form nach das Wort تَدْوِير, das sich indess nicht in der entsprechenden Bedeutung findet: dieser würde vielmehr تَرْتِيب entsprechen, was sich aber seinerseits wieder weder der indischen Form noch der bei Hazel aredir anschmiegen will.

14. Der vierzehnte yoga, tamvîra, tritt dem hâyanasindhu nach ein, wenn lagneça und kâryeça nicht itthaçâla

haben, und der stärkere von ihnen, an das Ende des Bildes (râçyantagah) tretend, dem anderen, der in seinem Hause steht, durch itthaçâla mit dem nächsten Bilde Macht giebt: dieser yoga ist überaus günstig. Der Name ist wol das ar. تَمْوِير? Bei Hazel fehlt offenbar diese Constellation gänzlich.

15. Der fünfzehnte yoga heist kuttha (ein einziges Mal duttha) und ist überaus günstig: so heisst ein Planet, wenn er im kantaka seines Hauses steht und in voller Kraft unter den günstigsten Umständen aufgegangen ist. Es scheint dieser Name mit dem zweiten Theile von 12 identisch zu sein, ist aber eben so wenig klar, wie dieser, oder wie das alctedib i. e. virtus vel fortitudo des Hazel, der hier in seiner expositio elf modos fortitudinis planetarum ausführlich erörtert.

16. Der sechszehnte yoga heisst duruhpha (neben durapham bei Nîlak. und durupha) und ist der Gegensatz von 15: so heisst ein Planet, wenn er in der ungünstigsten Lage sich befindet. Man denkt an die Wurzeln ضرب verberare oder درب (IV. per angustias venit), obschon die Ersetzung eines ب durch ph äussert auffallend wäre, da es sonst stets durch b resp. v wiedergegeben wird. Das adof i. e. debilitas des Hazel, deren zehn modi er einzeln durchnimmt, hilft uns auch nicht weiter. — Für die sechszehnte Constellation, die Hazel hierauf noch statt der bei ihm fehlenden vierzehnten aufzählt: de vitiis lunae et eius malo esse (zehn modi), findet sich bei Balabhadra nichts entsprechendes.

Der nächste, vierte Abschnitt, sahamâdhikâra, weisst ebenfalls, ganz wie wir dies eben sahen, schon durch seinen Namen auf arabische Quellen hin: denn obschon Yâdava (grade wie Varâha Mihira bei horâ) eine Sanskritetymologie versucht: sakalabhâvaphalasya sahâyatâm vidadhate sahamâni sadâ ya-

tah | vidhir ivodyamanasya nrinâm atah sahamasamnayanam vidadhe sputam ||, so ist doch sahama ohne Zweifel nichts als das arab. سهم κλῆρος sors, portio s. Beck a. a. O. p. 20: es werden 50, resp. von andern 75 dgl. sahamâni aufgezählt, und dieselben der Reihe nach einzeln behandelt: 1. punyam: 2. guru: 3. jnânam: 4. yaças: 5. mitram: 6. mâhâtmyam: 7. âçâ: 8. samarthatâ: 9. bhrâtar: 10. gauravam: 11. râjyam: 12. tâta: 13. mâtar: 14. suta: 15. jîvitam etc. etc. Als Hauptauktoritäten wergen hier das Hillâja- und das Romaka-tâjikam citirt. Diese sahama müssen gleich bei der Geburt festgestellt und demnächst weiter untersucht werden, um Wohl und Wehe des Neugebornen zu ergründen und wo möglich zu leiten.

Der fünfte Adhyâya handelt zunächst vom Jahresregenten, zu dessen Auffindung vor Allem eine Kenntniss der munthahâ resp. munthâ nöthig ist. Auch hier versucht Yâdava wieder eine Sanskritetymologie: prasûtilagnabhramanena bhâvân mathnâti muntheti, aber es ist dies ebenso falsch, wie bei sahama: munthâ ist nur eine zusammengezogene Form des eben so häufigen munthahâ (bisweilen muthahâ ohne Anusvâra), und dieses Wort gehört nebst dem gleichbedeutenden inthihâ zum ar. نهى VIII, und entspricht dem مُنْتَهَى (finis, terminus) u. اِنْتِهَاءٌ. Zur Definition des Wortes werden mehre Autoren citirt, so Samarasinha: janmagatavarsharâçau dvâdaçabhakte taduddhrite çeshe | lagnâd ganite yatra (sc. dhanasahajâdibhâve) viçrâmyati munthahâ sâ syâd iti || ferner Tejahsinha, Vâmana, Manittha: dvicandra (12)-bhaktâç ca gatâbdapindâh çeshentthihâ (für çesha intthihâ) syâd atha janmalagnât | bhramena yuktâ muthahâ purânaih çubhâçubhasyâ'pi nirûpanâ ca || endlich das tâjakatilakam, die tâjakamuktâvali etc. Nach Auffindung des Jahresregenten mit Hülfe der munthahâ wird die ver-

schiedene Wirksamkeit der einzelnen Planeten, die ein Jeder als Jahresregent ausübt, geschildert (bis 105a): darauf folgt dann noch arish*t*avicâra, arish*t*abha*n*ga, râjayogavicâra und râjayogabha*n*ga, Gegenstände, die ebenso in den jâtakaçâstra behandelt werden. Auch hier wird Ma*n*ittha viel citirt, und zwar Verse von ihm, in denen munthahâ, mûsarîpha, kavûla nach einander vorkommen *).

Der sechste Adhyâya behandelt die zwölf Häuser (bhâva), und werden sie in derselben Ordnung und Bedeutung aufgezählt, wie bei den Griechen, von denen sie die Inder offenbar direkt, nicht erst durch arabische Vermittlung erhalten haben, da sie in den Jâtakaçâstra, und zwar mit den griechischen Namen, ausführlich abgehandelt werden, so im V*r*ihajjât. des Varâhamihira I, 15 ff. XIX, 1 ff. und in dessen Laghujât. I, 15 ff. Die Araber haben sie möglicher Weise zuerst von den Indern kennen gelernt. Diese zwölf Häuser nun sind bekanntlich: die vier κεντρα 1. 4. 7. 10.. die vier ἐπαναφοραι 2. 5. 8. 11 und die vier ἀποκλιματα 3. 6. 9. 12, und vertheilen sie sich nach ihrer Bedeutung für den, wegen dessen der Himmel befragt wird, folgender Maassen s. Pfaff**) p. 150 ff. Paulus Alex. fol. 42 ff.):

1. (auch lagnam***) genannt), bestimmt dessen tanu, Leibesbeschaffenheit.

*) Ich vermuthe, dass man dem Ma*n*ittha, der eben schon *vor* Varâha-Mihira als Astronom berühmt war, ein tâjika-çâstram untergeschoben hat (ähnlich wie dies bei Kâlidâsa der Fall ist), da man diese beiden Fakta sonst in keiner Weise mit einander in Einklang bringen kann.

**) „von dem Punkte des Himmels, welcher demjenigen Sterblichen, der gerade der Wirkung der Planeten unterworfen ist. im Scheitel steht, ziehe am Himmel 12 Kreise, — — welche den Horizont (und die Sonnenbahn) in 12 Theile theilen, dies sind die himmlischen Häuser."

***) 3. 6. 10. 11. heissen auch *u*pacaya, die andern *a*pacaya: ich entnehme diese und die folgenden Namen den beiden Jâtaka des Varâha-Mihira, sie finden sich gleichmässig in dem tâjakaçâstra.

2. — dhanam, Reichthum
3. (auch duçcikyam τυχικον?? genannt) — sahaja, Verwandte.
4. (auch pâtâla, hibuka d. i. ὑπόγειον, sukha, veçma, bandhu genannt) — suh*r*id, Freunde.
5. (auch triko*n*a, dhi*h* genannt) — suta, Söhne.
6. — ripu, Feinde.
7. (auch astam, jâmitram d. i. διάμετρον, dyûnam, dyutam *) genannt) — jâyâ, Gattinn (kalatram).
8. (auch chidram genannt) — m*r*ityu, Tod (n$_i$dhanam).
9. (auch triko*n*am, tritrikonam genannt) — dharma, Tugend.
10. (auch meshûra*n*am V*r*ih. J. I, 18 d. i. μεσουράνημα genannt) — karma, That.
11. — lâbha, Gewinn.
12. (auch rishpham, ri*h*pham d. i. ῥιφη? genannt) — vyaya, Verlust. — Neben den speciellen Namen werden die Häuser theils durch die Ordinal-, theils durch die Cardinalzahlen bezeichnet, z. B. das zweite durch dvitiya oder durch dvi. — Je durch die Stellung der Planeten in ihnen wird das Geschick des Gebornen oder Fragenden bestimmt: B. citirt hier hauptsächlich den Jâtakapadmakoça und Ma*n*ittha, aus beiden gewöhnlich sehr lange Citate.

Der nächste adhyâya beschäftigt sich mit dem daçâvicâra, d. i. der Berechnung des Zeitpunktes, an welchem die gewonnenen Resultate eintreten werden: daçâçabdena çubhâçubhapâkakâla ucyate. Wenn wir im vorhergehenden Abschnitte keine direkten Spuren arabischen Einflusses gefunden haben, so treten uns doch hier wieder zwei neue termini technici entgegen, die denselben bekunden: zunächst nämlich fol. 170a ff. das Wort tâsira, tasira, ar. تَسْيِير, und ferner das Wort mudda fol. 189a ff., das wol dem ar. مَدّ oder مُدَّة entspricht.

*) Hängen diese beiden Worte nicht mit δύειν zusammen? Das siebente Haus heisst δύσις, δυτικόν.

Mich auf diesen, den weiteren Verlauf des Werkes einnehmenden, praktischen Theil näher einzulassen, ist nicht meines Amts noch meines Willens, zumal die Ausbeute auch an und für sich wol schwerlich eine der Mühe sehr lohnende sein würde. Zur Vergleichung aber der oben gegebenen tâjika-Lehre von der Eintheilung der Zodiakal-Bilder und Planeten mit der entsprechenden *rein auf griechischem* Einflusse beruhenden Lehre der jâtakaçâstra füge ich die Uebersetzung des ersten und zweiten Buches von des Varâha-Mihira laghujâtakam *) bei, indem ich jedem Verse den Text vorausschicke.

1. yasyodayâstasamaye suramuku*t*anigh*r*ish*t*acara*n*akamalo'pi |
kurute'njalim trinetra*h* sa jayati dhâmnâm nidhi*h* sûrya*h* ||

Der bei ihrem Auf- und Untergange sogar der Dreiäugige, dessen Fusslotus auf dem Kopfschmucke der Götter ruht, Verehrung weiht, die Sonne siege, der Welten Schatz.

2. horâçâstram **) v*r*ittair mayâ nibaddham nirîxya çâstrâ*n*i |
yat tasyâthâ "ryâbhi*h* sâram aham sampravaxyâmi ||

Welches horâçâstra ich mit Hinblick auf die Lehrbücher in verschiedenen Metren abgefasst, dessen Kern ich nunmehr in Âryâ-Versen darstellen werde.

3. yad upacitam anyajanmani çubhâçubham tasya karma*n*a*h* prâptim |
vyanjayati çâstram etat tamasi dravyâ*n*i dîpa iva ||

*) das nach Reinaud p. 336 von Albîrûnî ins Arabische übersetzt worden ist.

**) Bha*tt*otpala erklärt horâçâstram durch jâtakam: es ist damit das *brihaj*jâtakam gemeint: diesem letzteren sind denn auch alle die von Whish aus dem Horâçâstra citirten Stellen entnommen, mit Ausnahme einer einzigen Stelle, derjenigen nämlich, welche in Lassens Uebersetzung des Whishschen Aufsatzes in der Z. für d. K. d. M. IV. auf p. 324 steht. (Die von Varâha-Mihira darin citirten Vorgänger sind die folgenden: Maya, Yavana und Yavanâ*h*, Manittha, Çaktipûrva, Vish*n*ugupta, Devasvâmin, Siddhasena, Jîvaçarman, Satya, Parâçara).

Was aufgehäuft in anderer Geburt, Gut oder Böses, dieses Werkes Frucht macht dieses Lehrbuch klar, wie in dem Dunkel Licht die Gegenstände.

4. çîrshamukhabâhuh*r*idayodarâ*n*i ka*t*ibastiguhyasamjnâni | ûrû jânû janghe cara*n*âv iti râçayo'jâdyâ*h* ||

♈ ist das Haupt der Zeit*), ♉ der Mund, ♊ die Arme, ♋ das Herz, ♌ der Bauch, ♍ Hüfte, ♎ Unterleib, ♏ Scham ♐ Schenkel, ♑ Knie, ♒ Knöchel, ♓ Füsse.

5. kâlanarasyâvayavân jantûnâm cintayet prasavakâle | sadasadgrahasamyogât push*t*ân sopadravâ*n*ç câpi ||

Des Zeitmannes Glieder beachte man bei der Geburt der Menschen, je nach ihrer Verbindung mit günstigen oder ungünstigen Planeten als heil oder als Unfällen unterworfen.

6. aru*n*asitaharitapâ*t*alapâ*nd*uvicitrâ*h* sitetarapiça*m*gau | pi*n*galakarburababhrumalinâ rucayo (= var*n*â*h*) yathâsa*n*khyam ||

♈ ist röthlich, ♉ weiss, ♊ grün, ♋ dunkelroth, ♌ weisslich, ♍ bunt, ♎ schwarz, ♏ goldig, ♐ gelb, ♑ scheckig, ♒ braun, ♓ grau (matsyavar*n*a*h*).

8. pu*m*strî krûrâkrûrau carasthiradvisvabhâvasamjnâç ca | ajav*r*ishamithunakulîrâ*h* pa*n*camanavamai*h* sahendrâdyâ*h* |

1. 3. 5. 7. 9. 11 sind männlich und ungünstig, 2. 4. 6. 8. 10. 12 weiblich und günstig: 1. 4. 7. 10 sind wandelnd, 2. 5. 8. 11 fest, 3. 6. 9. 12 beides: 1. 5. 9. beherrschen den Osten, 2. 6. 10 den Süden, 3. 7. 11 den Westen, 4. 8. 12 den Norden.

8, kujaçukrajñendvarkajñaçukrakujajîvasauriyamaguravа*h* | bheçâ navâ*n*çakânâm ajamakaratulâkulîrâdyâ*h* ||

♂ ist der *Regent* von 1 und 8, ♀ von 2 und 7, ☿ von 3 und 6, ☾ von 4, ☉ von 5, ♃ von 9 und 12, ♄ von 10 und 11.

Das Haus eines jeden Planeten wird in neun Theile getheilt,

*) s. Whish bei Lassen a. a. O. p. 342 ff. woselbst zu lesen ist: — vâsobh*r*ito. tato '*n*ghridvayam. meshâçviprathamâ navarxacara*n*âç cakrasthitâ râçayo. — g*r*iharxabhâni bhavanam caikârthasampratyayâ*h* |

deren jeder einem der 12 Bilder entspricht, und unter dessen Regenten steht: und zwar in folgender Weise: bei ♈, ♌ und ♐ stehen diese neun Theile unter den Regenten von ♈ bis ♐, bei ♉, ♍, ♑ unter denen von ♑ bis ♍, bei ♊, ♎, ♒ unter denen von ♎ bis ♊, endlich bei ♋, ♏, ♓ unter den Regenten von ♋ bis ♓ *).

9. svagrihâd dvâdaça bhâgâ, drekânâh syuh prathamapañcanavapânâm |
hore vishame 'rkendvoh samarâçau candratixnânçvoh ||

Auch theilt man das Haus eines Planeten in zwölf Theile, entsprechend den zwölf Bildern, und zwar stets mit dem Hause selbst beginnend, z. B. bei ♈ in ♈ — ♓, bei ♉ in ♉ — ♈ und es werden dann diese zwölf Theile (dvâdaçânçakâh) je von den Regenten der einzelnen Bilder regiert. Die Drekâna eines jeden Bildes (râçitribhâgah Δεκανοι s. Colebr. II, 370 ff. 526) stehen je unter den Regenten von 1, 5 und 9. Die beiden horâ (râçyardham ὥρα) stehen bei 1. 3. 5. 7. 9. 11 unter ☉ und ☾, bei 2. 4. 6. 8. 10. 12 umgekehrt unter ☾ und ☉.

10. kujayamajivajñasitâh pañcendriyavasumunindriyânçânâm |
vishameshu samarkeshûtkramena trinçânçakâh kalpyâh ||

Theilt man das Haus in 30 (ança) Grade, so stehen bei den ungraden Zeichen je 5. 5. 8. 7. 5 Grade unter dem Schutze von je ♂ ♄ ♃ ☿ ♀, und umgekehrt bei den graden Zeichen je 5. 7. 8. 5. 5 Grade unter dem Schutze von ♀ ☿ ♃ ♄ ♂.

*) navânçakânâm adhipâh ajamakaratulâkulîrâdyâ iti | ajamak. lîrâ (â)dyâ yeshâm navânçakânâm te ajam-râdyâh | meshasya (1.) meshâdyâ dhanvyantâh (1—9), vrishasya (2.) makarâdyâh kanyântâh (10—6), mithunasya (3.) tulâdyâ mithunântâh (7—3), karkatasya (4.) karkatâdyâ mînântâh (4—12) | meshavat sinhadhanvinoh (5. 9.) vrishavat kanyâmakarayoh (6. 10.) mithunavat tulâkumbhayoh (7. 11.) karkatavad vriçcikamînayoh (8. 12.) | navânçakânâm eva râçyadhipâ evâdhipatayo jneyâh | Bhattotpala.

11. n*r*icatushpadaki*t*âpyâ balina*h* prâgdaxi*n*âparottaragâ*h* |
samdhyâdyurâtrabalina*h* ki*t*â n*r*icatushpadâç caivam ||

[12. meshav*r*ishadhanvisinhâç catushpadâ makarapûrvabhâgaç ca |
ki*t*ah karka*t*arâçi*h* sarîs*r*ipo v*r*içcika*h* kathita*h* ||

13. maka(ra)sya paçcimârdham kumbho mînaç ca jalacarâ*h* khyâtâ*h* |
mithunatulâdharakanyâ dvipadâkhyâ*h* kumbharâçiçiraç ca ||]

Die Menschen unter den Bildern d. i. ♊ ♍ ♎, der vordere Theil des ♐, ♒ sind mächtig, wenn sie im Osten (d. i im lagna, im ersten Hause) stehen, die Vierfüssler d i. ♈ ♉ ♌, der hintere Theil des ♐, der vordere Theil des ♑ im Süden (d. i. im zehnten Hause), der Wurm d. i. ♏ im Westen (d. i. im siebenten Hause), die Wasserthiere d. i. ♋, der hintere Theil von ♑, ♓ im Norden (d. i. im vierten Hause). Die Würmer (hier auch die âpya umfassend) d. i. ♏, ♋, der hintere Theil von ♑, ♓ sind mächtig in der Dämmerung, die Menschen am Tage, die Vierfüssler bei Nacht.

So ist die Erklärung des Verses nach Bha*tt*otpala: dieselbe steht in direktem Widerspruche zu der in v. 12. 13 gegebenen Eintheilung, wonach nur der Kopf von ♒ zu den Menschen, der untere Theil zu den Wasserthieren, der ♐ ferner ganz zu den Vierfüsslern, und zu den Würmern zunächst der ♋ danach erst auch der ♏ gehört. Bha*tt*otpala kann diese Verse nicht gekannt haben, wie er sie auch in der Erklärung ganz übergeht: sind sie erst nach seiner Zeit (aus einer Randglosse etwa?) in den Text gekommen? oder wie sonst hat man sich dies zu erklären?

14. adhipayuto d*r*ish*t*o vâ budhajîvayutexitaç ca yo râçi*h* |
sa bhavati balavân na yadâ yukt*e*(o) d*r*ish*t*o 'pi vâ çeshai*h* ||

Mächtig ist ein Bild, wenn es mit seinem Regenten oder mit ☿ oder ♃ verbunden ist oder von ihnen gesehen wird, mag es auch noch mit andern Planeten verbunden sein oder von ihnen gesehen werden: unmächtig dagegen ist es, wenn es nur dies letztere, nicht das erstere ist (und halbmächtig, nach Bha*tt*otpala, wenn es von seinem Regenten, gleichzeitig aber auch von andern Plane-

ten gesehen wird. nicht aber mit ihm, wol aber mit anderen verbunden ist).

15. tanudhanasahajasuh*r*itsutaripujâyâm*r*ityudharmakarmâyâ*h* |
vyaya iti lagnâd bhâvâç caturasrâkhye 'sh*t*amacaturthe ||

Körper, Reichthum, Verwandte, Freunde, Söhne, Feinde, Weib, Tod, Tugend, That, Gewinn, Verlust, — das sind die zwölf Häuser vom lagnam (ανατολη) ab. Das achte und vierte heissen auch „viereckig"

16. pâtâla-hibuka-sukhaveçmabandhusamjnâç caturthasya |
navapa*n*came triko*n*e navamarxa*m* tritriko*n*am ca ||

Das vierte heisst pâtâla, hibuka (ὑπογειον), sukha, veçma, bandhu: das neunte und fünfte heissen triko*n*a (τριγωνος) und das neunte auch tritriko*n*am.

17. dhî*h* pa*n*camam t*r*itiyam duçcikyam saptamam tu jâmitram |
dyûnam dyutam ca tac chidram ash*t*amam dvâdaçam rishpham ||

Das fünfte heisst dhi, das dritte duçcikyam (τυχικον??), das siebente jâmitram (διαμετρον), dyûnam und dyutam (δυτον?), das achte chidram, das zwölfte rishpham *) (ῥιφη?)

18. kendracatush*t*ayakan*t*aka (!) lagnâstadaçamacaturthânâm |
samjnâ*h* parata*h* pa*n*apharam âpoklimam tu tatparata*h* ||

Das erste, siebente, zehnte und vierte Haus heissen kendra, catush*t*aya und kan*t*aka, jedem kendra (κεντρον) folgt ein pa*n*apharam (επαναφορα), jedem pa*n*apharam ein âpoklimam (αποκλιμα) — s. oben p. 259. 260.

19. trisha*d*aikâdaçadaçamâny upacayabhavanâny atho 'nyathâ 'nyâni |
vargottamâ navâ*n*çâç carâdishu prathamamadhyântyâ*h* ||

*) ursprünglich wol ri*h*pham: dem ph wird, falls es aus Fremdwörtern herübergenommen, häufig ein Visarga vorgeschlagen, welches letztere dann den Gesetzen der indischen Euphonik folgend sich in sh verwandelt.

Das dritte, sechste, elfte und zehnte Haus heissen *u*pacaya, die übrigen *a*pacaya. — Theilt man ein Bild in neun Theile (deren jeder einem der zwölf Bilder entspricht und unter dessen Regenten steht), so erhält einer davon den Namen vargottama. und zwar bei wandelnden Bildern (wenn das erste ein wandelndes ist) der erste, bei festen der fünfte. und der neunte bei solchen, die beide Eigenschaften haben.

20. meshâdyâç catvâra*h* sadhanvimakarâ*h* xapâbalâ jneyâ*h* |
p*r*ish*t*hodayâ vimithunâ*h* çirasâ 'nye hy ubhayato mina*h* ||

♈ ♉ ♊ ♋ ♐ ♑ sind bei Nacht mächtig *) und gehen mit dem Rücken auf: die andern sind bei Tag mächtig und gehen mit dem Haupte auf, letzteres ist auch bei ♊ der Fall, während ♓ sowol mit dem Rücken, als dem Haupte aufgeht.

21. ajav*r*isham*r*igâ*n*ganâkarkaminava*n*ijâ*m*çakeshv inâdyuccâ*h*
daçaçikhyash*t*âvi*n*çatitithîndriyatrighanavi*n*çeshu **) ||

Das uccam (ὕψωμα) der Planeten findet in folgenden Bildern statt: ☉ im zehnten a*n*ça (Grade) des ♈, ☾ im dritten a*n*ça des ♉, ♂ im achtundzwanzigsten a*n*ça des ♑, ☿ im funfzehnten a*n*ça der ♍, ♃ im fünften a*n*ça des ♋, ♀ im siebenundzwanzigsten a*n*ça der ♓, ♄ im zwanzigsten a*n*ça der ♎.

22. uccân nicam saptamam, arkâdinâm triko*n*asamjnâni |
si*n*hav*r*ishâjapramadâkârmukabh*r*ittaulikumbhadharâ*h* ||

Das nîcam (ταπείνωμα) eines Planeten ist in dem siebenten Bilde von dem ab gerechnet, in welchem das uccam stattfindet. — ♌ ist das triko*n*am der ☉, ♉ des ☾, ♈ des ♂, ♍ des ☿, ♐ des ♃, ♎ der ♀, ♒ des ♄.

*) atra yady api balagraha*n*ama sti tathâpi samjnâmâtram veditavyam | yathâ râtrisamjnâ | tathâ dinasamjnâ iti | yatas teshâm balam uktam (in v. 11.) samdhyâdyurâtribalina iti | Bha*tt*otpala.

**) çikhi(n) in der Bedeutung drei steht für Feuer: trigha*n*a bedeutet den Cubus von drei, 3^3.

23. g*ri*hahorâdrekâ*n*â navabhâgo dvâdaçâ*n*çakas tri*n*ça*h* |
vargah pratyetavyo grahasya yo yasya nirdish*t*a*h* ||

Jeder Planet hat ein Bild zum Hause, als dessen Regent er gilt, und das in zwei horâ oder drei drekâ*n*a zertheilt wird: auch kann man es in neun, zwölf oder dreissig Theile zertheilen, und zwar erhalten dann alle diese Theile besondere Regenten (s. v. 8—10. 19).

2, 1. prâcyâdiçâ ravisitakujarâhuyamendusaumyavâkpataya*h* |
xi*n*endvarkayamârâ*h* pâpâs tai*h* samyuta*h* saumya*h* ||

Den Osten regiert ☉, Südost ♀, Süden ♂, Südwest ☊, Westen ♄, Nordwest ☾, Norden ☿, Nordost ♃. Ungünstig sind der abnehmende Mond (von der Mitte des achten Tages des schwarzen paxa bis zur Mitte des achten Tages des weissen paxa), ferner ☉ ♄ ♂, und ☿, falls er mit diesen verbunden ist; sonst ist ☿ und die andern Planeten günstig.

2. klîbapatî budhasaurau candrasitau yoshitâm n*ri**n*âm çeshâ*h* |
*r*igatharvasâmayajushâm adhipâ gurusaumyabhaumasitâ*h* ||

Ueber die Eunuchen (Neutra) herrschen ☿ ♄, über die Frauen ☾ ♀, über die Männer die andern. *R*ik, Atharvan *), Sâman, Yajus werden von ♃ ☿ ♂ ♀ regiert.

3. jîvasitau viprâ*n*âm xatrasyârosh*n*agû viçâm candra*h* |
çûdrâdhipati*h* çaçija*h* çanaiçcara*h* samkarabhavânâm ||

♃ ♀ herrschen über die Brâhma*n*a, ♂ ☉ über die Xatriya, ☾ über die Viç, ☿ über die Çûdra, ♄ über die Mischkasten.

4. balavân mitrasvag*r*ihoccanavâ*n*çakeshv îxita*h* çubhaiç câpi |
candrasitau strîxetre purushaxetropagâ*h* çeshâ*h* ||

Mächtig ist ein Planet, wenn er in einem befreundeten Bilde steht — und zwar ☾ ♀ in den weiblichen (graden), die andern

*) Hat diese Voranstellung des Atharvan etwas zu bedeuten? oder ist blos das Metrum daran Schuld? — Der Atharvaveda ist allerdings für Astrologie vorzüglich fruchtbar und bedeutungsvoll, wie sich aus dem dazu gehörigen naxatrakalpa und den pariçish*t*a ergiebt.

in den männlichen (ungraden) Bildern —, oder in seinem Hause, oder im ὕψωμα (oder im trikoṇa, fügt Bhaṭṭotpala zu) oder im navâṅça.

5. prâcyâdyâ jîvabudhau sûryârau bhâskariḥ çaçâṅkasitau |
udagayane çaçisûryau vakre 'nye snigdhavipulâç ca ||

♃ ☿ sind mächtig im Osten (im lagnam, ἀνατολή), ☉ ♂ im Süden (im zehnten Hause), ♄ im Westen (im siebenten Hause), ☾ ♀ im Norden (im vierten Hause). In der nördlichen Bahn (10—3 ♑ bis ♓) sind ☾ ☉ mächtig, in der südlichen (4—7 ♋ bis ♐) die andern *).

6. ahani sitârkasurejyâ dyuniçi jño naktam indukujasaurâḥ |
svadinâdishv açubhaçubhâ bahuletarapaxayor balinaḥ ||

Bei Tage mächtig sind ♀ ☉ ♃, bei Tag und Nacht ☿, bei Nacht ☾ ♂ ♄; an den nach ihm benannten Tage **) ist jeder Planet mächtig, ausserdem die ungünstigen in der schwarzen, die günstigen in der weissen Hälfte des Monats.

7. mandârasaumyavâkpatisitacandrârkâ yathottaram balinaḥ |
naisargikabalam etad balasâmye 'smâd adhikacintâ 'pi ||

Der schwächste aller Planeten ist ♄, eine Stufe höher steht ♂, dann folgen ☿ ♃ ♀ ☾ und ☉. Wo nach dem bisherigen zwei Planeten gleiche Macht haben, hat man sich hienach zu richten.

8. daçamatṛitiye navapañcame caturthâshṭame kalatram ca |
paçyanti pâdavṛiddhyâ phalâni caivam prayachanti ||

Das zehnte und dritte Haus sieht ein im ersten stehender Planet nur mit einem pâda, das neunte und fünfte dagegen mit halbem Blicke △, das vierte und achte mit drei pâda, und das siebente mit vollem Blick ☍: dem entsprechend ist auch je sein Einfluss.

*) vakre'nye, sphuṭagatyâ pratipagatayo vakriṇa ucyante | bhaumâdayo vakritâç ca balino bhavanti | tathâgamane snigdhâḥ driçyamânâ balino bhavanti vipulâ bṛihatpramâṇâç ca driçyâ vâ | Bhaṭṭotp.

**) âdigrahaṇât svâbde svamâse svakâlahorâyâm ca | Bh.

9. mitrâ*n*y arkâj jîvo jñagurû jñasitau vibhâskarâ vikujâ*h* |
vîndvarkâ vikujaravîndavaç ca keshâmcid arayo 'nye ||

Nach der Ansicht einiger Lehrer *) ist ☉ befreundet mit ♃ (die andern Planeten sind der ☉ feindlich), ☾ mit ☿ ♃, ♂ mit ☿, ♀ mit ♂, ☿ mit allen Planeten ausgenommen ☉, ♃ mit allen ausgenommen ♂, ♀ mit allen ausgen. ☾ ☉, und ♄ mit allen ausgen. ☾ ☉ ♂.

10. çatrû mandasitau samaç ca çaçijo mitrâ*n*i çeshâ raves,
tîx*n*âñçur himaraçmijaç ca suh*r*idau çeshâ*h* samâ*h* çîtago*h* |
jîvendûsh*n*akarâ*h* kujasya suh*r*ido jño'ri*h* sitârkî samau,
mitre sûryasitau budhasya himagu*h* çatru*h* samâç câ 'pare ||

11. sûre*h* saumyasitâv ari ravisuto madhyo 'pare tv anyathâ,
saumyârkî suh*r*idau samau kujagurû çukrasya çeshâv ari |
çukrajñau suh*r*idau sama*h* suraguru*h* saurasya cânye 'rayas,
tatkâle ca daçâyabandhusahajasvântyeshu (10. 11. 4. 3. 2. 12) mitram sthitâ*h* ||

(Unsre Ansicht darüber aber ist die folgende:)

☉, Feind mit ♄ ♀, Freund mit den andern, gleichgültig gegen ☿;
☾, Freund mit ☉ ☿, gleichgültig gegen die Andern, Feind mit Keinem;
♂, Freund mit ♃ ☾ ☉, Feind mit ☿, gleichgültig gegen ♀ ♄;
☿, Freund mit ☉ ♀, Feind mit ☾, gleichg. gegen die andern;
♃, Feind mit ☿ ♀, gleichg. gegen ♄, Freund mit den andern;
♀, Freund mit ☿ ♄, gleichg. gegen ♂ ♃, Freund mit den andern;
♄, Freund mit ♀ ☿, gleichg. gegen ♃, Feind mit den andern;

Befreundet ferner ist der Planet, welcher an dem betreffenden Zeitpunkte im zehnten, elften, vierten, dritten, zweiten oder zwölften Hause steht (er ist ein tatkâlamitram, Freund durch die Umstände, während die andern Freunde etc. dies von Natur sind.)

*) Bha*tt*otpala sagt: Yavana-Ma*n*itthâdînâm |

12. mitram udâsîno 'rir vyâkhyâtâ ye nisargabhâvena |
te 'dhisuhrinmitrasamâs tatkâlam upasthitâç cintyâh ||

Die ihrer Natur nach Freund, gleichgültig oder Feind sind, werden in den angegebenen Häusern überaus günstig oder befreundet, oder wenigstens gleichgültig. (Auf der andern Seite werden sie in den andern Häusern, in 1. 5. 6. 7. 8. 9, der Freund gleichgültig, der Gleichgültige Feind, der Feind überaus feindlich).

13. caturasro nâtyuccas tanukeçah paittiko 'sthisâraç ca |
çûro madhupingâxo raktaçyâmah prithuç cârkah *) ||

☉ ist viereckig, nicht sehr hoch, hat dünne Haare, galliges Temperament, ist vorwaltend Knochen, ist ein Held, hat honiggelbe Augen, ist dunkelroth, breit.

14. svaxah prâjño gauraç capalah kaphavâtiko rudhirasârah |
mriduvâg ghrinî priyasakhas tanuvrittah candramâh prânçuh ||

☾ hat schöne Augen (darçanîyah Bhatt.), ist einsichtsvoll, weisslich, schwankend, hat luftschleimiges Temperament, ist vorwaltend Blut, hat liebliche Stimme, ist mitleidig, lieber Freund, zart und rund, hoch (prânçur uccah Bh.)

15. hinsro hrasvas tarunah pingâxah paittiko durâdharshah |
capalah saraktagauro majjâsâraç ca mâheyah ||

♂ ist bös, kurz, jung, hat gelbe Augen, galliges Temperament, ist verwegen (? = durâcârî Bh.), schwankend, rothweisslich (padmapatrâgravarnah), ist vorwaltend Mark.

16. madhyamarûpah priyavâg dûrvâçyâmah cirâtato nipunah |
tvaksâras tristhûnah satatam hrishtas tu candrasutah

☿ ist von mittelmässiger Gestalt, liebesredend, hellbraun (? çâdvalaparvânuvarnah), sehnig (driçyasnâyuh), geschickt, ist

*) unmittelbar hierauf schiebt der cod. noch folgenden, offenbar zu v. 12. gehörigen Vers ein: granthântaram | mûlatrikonashashthatrikonanidhanaikarâçisaptamagâh | ekaikasya yathânyâyam bhavanti tâtkâlikâ ripavah ||
Die im dritten, sechsten, neunten, achten, ersten, siebenten Hause sich befindenden Planeten sind stets Feinde durch Umstand.

vorwaltend Haut, hat alle drei Temperamente (Galle, Luft und Schleim), ist stets heiter.

17. madhunibhanayano matimân upacitamâ*n*sa*h* kaphâtmako gaura*h* |
îshatpi*n*galakeço meda*h*sâro gurur adîrgha*h* ||

♃ hat honiggelbe Augen (îshatkâtaralocana*h* Bh.!), ist weise, fleischig, hat schleimiges Temperament, ist weisslich, hat gelbliche Haare, ist vorwaltend fett, ist kurz.

18. çyâmo vik*r*ish*t*aparvâ ku*t*ilâsitamûrdhaja*h* sukhî kânta*h* |
kaphavâtiko madhuravâg bh*r*iguputra*h* çukrasâraç ca ||

♀ ist dunkel, hat schlanke Glieder (viralaçarîrasamdhi*h*), lockiges, schwarzes Haar, ist freudig (bhogavân) und lieblich, hat luftschleimiges Temperament, spricht liebes und ist vorwaltend Samen.

19. k*r*içadîrgha*h* pi*n*gâxa*h* k*r*ish*n*a*h* piçuno'laso 'nilaprak*r*iti*h* |
sthûlanakhadantaromâ sûryasuta*h* snâyusâraç ca *) ||

♄ ist dünn und lang, hat gelbe Augen, ist schwarz, hämisch, träge, hat luftiges Temperament, lange Nägel, Zähne, Haare und ist vorwaltend Sehne **).

A. W.

*) Unmittelbar hierauf fügt die Handschrift folgenden ungehörigen Vers ein: granthântaram | uchrâya*h* pari*n*âhaç ca tulyo yasya çarîri*n*a*h* | sa ca râjâ parijneyo 'nyaguro (?) parima*nd*ala*h* ||

**) Die folgenden Cap. handeln von Zeugung, Schwangerschaft, Geburt etc.: sie heissen: III. âdhânâdhyâya mit 10 vv. — IV. sûtikâdhy. 10. — V. arish*t*âdhy. 11. — VI. âyurdâyâdhy. 5. — VII. daçântardaçâvibhâgâdhy. 6. — VIII. grahâsh*t*akavargâdhy. 15. — IX. prakîr*n*akâdhy. 27. — X. nâbhasayogâdhy. 12. — XI. strîjâtakâdhy. 6. — XII. niryâ*n*âdhy. 5. — XIII. nash*t*ajâtakâdhy. 6. — zusammen 155 vv. — Als Lückenbüsser diene hier folgender Vers daraus (9, 12): tâpasa-v*r*iddhaçrâvaka-raktapa*t*â-'jîvi-bhixu-carakâ*n*âm | nirgranthânâm câ'rkât parâjitai*h* pracyutir balibhi*h* || Bha*tt*otpala erklärt die Worte also: tâpaso vânaprastha*h*, v*r*iddhaçrâvaka*h* kapâlî, raktapa*t*a*h* sâ*n*khyabhixur, âjîvî ekadan*d*î, bhixur yatî tridan*d*î, caraka*h* ciddhara*h* (?), nirgrantha*h* xapa*n*aka*h* |

Ueber das Çâ*n*khâyana- oder Kaushîtaki-brâhma*n*a.

Das Çâ*n*khâyana- oder Kaushîtaki-brâhmana (Chamb. 718) zerfällt zunächst in zwei Theile: der eine, kleinere, umfasst adhy. I — VI und behandelt die verschiedenen *havir-yajna* in derselben Reihenfolge, die im Yajus beobachtet wird, zunächst das agnyâdhânam I, dann das agnihotram II, darauf darçapûr*n*amâsau III. und deren a*n*ga IV. (anunirvâpyâ 1. abhyuditâ 2. abhyudd*r*ish*t*â [abhyudra. cod.] 3. Dâxâya*n*ayajna 8. sâkamprasthâyya 9. munyayana 10. turâya*n*a 11. âgraya*n*a 12.), endlich die câturmâsyâni V. VI. Der zweite, grössere Theil umfasst adhy. VII — XXX. und behandelt das Somaopfer, und zwar enthalten adhy. VII — X. die allgemeinen Ritualbestimmungen, während in adhy. XI — XXVII. die verschiedenen speciellen Obliegenheiten des Hotar, und in XXVIII — XXX. diejenigen seiner Genossen, des Maitrâvaru*n*a, Brâhma*n*âcha*n*sin und Achâvâka, angegeben werden. Es ergiebt sich nun aber hieraus auch noch eine *zweite* Eintheilung des Çânkhây. Br.: während nämlich adhy. I — X. sich mit dem Opferceremoniell beschäftigen, haben es adhy. XI — XXX. fast nur mit der Recitation (*çansanam*) der einzelnen *r*ic zu thun, die in çastra vertheilt werden, welche ihrerseits je ihre technischen Namen haben, grade wie dies bei den sâman der Fall ist. Die Behandlungsweise ist übrigens in diesen beiden Theilen trotz des verschiedenen Gegenstandes doch ziemlich dieselbe: in dem ersten wird zunächst je der Götter-Mythus erzählt, der die Veranlassung zur Entstehung der einzelnen Ceremonien gegeben haben soll; es wird dadurch die Bedeutung derselben in allegorisch-mystischer Weise angegeben und darauf auch das Ritual selbst geschildert, mit Erörterung

der etwaigen Streitfragen, die sich daran geknüpft haben: ganz entsprechend wird denn auch in dem zweiten Theile meist zunächst die Veranlassung erzählt, welcher die einzelnen çastra ihr Entstehen und ihre Namen verdanken und darauf ihr Sinn, ihre Anwendung und Vertheilung auf die verschiedenen Festtage ausführlich erklärt.

Während wir hiernach im Çânkhâyanabr. ein vollständig geordnetes Werk vor uns haben, welches nach einem bestimmten Plane über das ganze Opferwerk vertheilt ist, scheint dies bei dem andern zum *R*igveda gehörigen Brâhma*n*a, welches mir bekannt ist, dem Aitareya Br. nämlich, nicht in gleichem Grade der Fall zu sein. Zwar kann ich, bei dem Mangel eines Commentars dazu in der Chambersschen Sammlung, nicht mit voller Gewissheit darüber entscheiden, so viel aber ist sicher, dass die Anordnung darin eine ganz andere ist, als im Çânkhây. Br.: dabei ist aber ihre beiderseitige Aehnlichkeit sehr gross, und neben Mythen, die einem jeden von ihnen eigenthümlich sind, finden sich die meisten in Beiden zugleich, häufig fast mit denselben Worten: zwar sind hievon die zehn letzten Adhyâya des Aitar. Br. auszunehmen, für welche sich nichts entsprechendes in dem Ç. Br. vorfindet, dafür steht aber das Çâ*n*kh. sûtra ein, das in adhy. XV. XVI. ganz als Brâhma*n*a auftritt, und z. B. 15, 17—27 die Çuna*h*çepa-Sage vollständig mittheilt.

In beiden Brâhma*n*a, und im Aitar. Br. jedenfalls noch mehr, als im Çânkhây. Br., nimmt das Somaopfer die Hauptstelle ein: es sind dies eben die feierlichsten Opfer, welche mehr Gepränge und Aufwand erfordern, als die andern, und bei denen deshalb auch die Recitationen der *R*ic-Lieder hauptsächlich stattfanden, während bei den geringeren haviryajna meist einige wenige Opfersprüche genügen. Es liegt nun in diesem Gegenstande selbst, dass sich hienach in beiden Brâh-

ma*n*a mannichfache Berührungspunkte mit denen des Sâmaveda finden, die sich ja ihrerseits eben allein und ausschliesslich mit dem Somaopfer und zwar mit dem dazu erforderlichen Singen der in sâman verwandelten *r*ic beschäftigen. Es wird denn auch im Ç. Br. mehrfach direkt auf die Chandogâ*h*, Sâmagâ*h* Bezug genommen (VI, 11. XV, 2. XVII, 6. XIX, 10 zweimal. XXIV, 8) und ihre zustimmenden oder abweichenden Ansichten angeführt.

Von hoher Bedeutung und Wichtigkeit sind beide Brâhma*n*a besonders für die Critik der *R*ik-samhitâ und der daran sich anschliessenden Tradition, für welche sie uns die ältesten vorhandenen Quellen sind. Nicht immer stimmen ihre Angaben von der Anordnung etc. der einzelnen *R*ic so genau zu dem vorhandenen Texte derselben, wie dies in der oben I. 461 ff. von Roth übersetzten Stelle der Fall ist. Es ist ihr Verhältniss zur Samhitâ zwar gänzlich verschieden von dem zwischen Samhitâ und Brâhma*n*a des weissen Yajus obwaltenden, wo das letztere im Allgemeinen strikt die Reihenfolge der ersteren beobachtet und sie als ein dogmatischer Commentar begleitet, aber es sind dennoch Angaben genug in ihnen enthalten, welche uns über die Gestalt des ihnen vorgelegenen Textes hinlängliche Auskunft geben. Da wir wol jedenfalls eine genaue Untersuchung und Vergleichung dieser Angaben in Dr. M. Müllers Prolegomenis zu seiner Ausgabe des *R*igveda zu erwarten haben, so lasse ich diesen Punkt hier unerörtert, und füge nur noch zu, dass die oben I, 389 aus dem Aitar. Âra*n*yaka beigebrachte Stelle bis jetzt die erste ist, in welcher uns die *R*iksamhitâ direkt in ihrer jetzigen Anordnung vorgeführt wird. Dass aber das Aitar. Âra*n*yaka später ist, als das Aitar. Brâhma*n*a, lässt sich theils aus dem gleichen Verhältnisse zwischen

den Âra*n*yaka und Brâhma*n*a der beiden Yajus schon von vorn herein subsumiren, theils ergiebt es sich auch aus inneren Gründen.

Dem, was ich oben I, 392—95 über den doppelten Namen des Ç. Br., Çânkhâyana-br. und Kaushîtaki-br., gesagt habe, weiss ich vor der Hand nichts hinzuzufügen*). Wie man sich nun auch deren beiderseitiges Verhältniss zu erklären haben wird, seltsam genug bietet sogar der erstere Name für sich selbst noch Schwierigkeit genug, da die auf Âçvalây. g*r*ihya III, 4, also guter Auktorität, beruhende Schreibart *Sânkhy*âyana sich auch in den Handschriften hie und da dafür findet. Allerdings sind diese indess im Allgemeinen konstant in der Schreibart *Çânkh*âyana, und auch überall, wo ich sonst die çruti oder das sûtram dieses Namens citirt gefunden habe, ist es stets in dieser Form (z. B. bei Mahîdh. zu 30, 22., im Cara*n*avyûha**), sehr oft bei Yâjnikadeva sowol in der paddhati als in der vyâkhyâ zu Kâtyâyana), nie in jener: auch wird die Bildung des Wortes aus çankha in den ga*n*a: açva und kunja gelehrt, während für sânkhyâyana sich keine Erwähnung in dem ga*n*apâ*t*ha findet: es wird auch endlich Çankha selbst theils als *R*ishi von *R*ik X, 15 (Vâj. S. 19, 49—61), theils als Rechtslehrer citirt, und ihm ein

*) Ich habe mittlerweile in Chamb. 677 die zwei ersten Adhyâya, nebst dem Beginn des dritten, eines Âra*n*yakam vorgefunden, welches wahrscheinlich der Kaushîtaki-çâkha angehört, theils weil es verschieden ist vom Aitareya-Âra*n*yaka, jedenfalls aber dem Inhalte nach zum *R*ik gehört, theils weil darin am Schlusse des zweiten Adhyâya Kaushîtaki als endgültige Auktorität citirt wird, theils endlich und hauptsächlich, weil der Beginn des dritten Adhyâya darin ganz identisch ist mit dem Anfange der Kaushîtaky-Upanishad. In Bezug auf diese letztere berichtige ich hier nachträglich, dass es oben I, 395: Gâ*n*gyâyani heissen muss, statt: Gârgyâya*n*i; Çankara erklärt es durch: gâ*n*gyasya yuvâpatyam.

**) aber Râmak*r*ish*n*a (E. I. H. 440 fol. 9 a) hat Sânkhyâyanâ*h*

sm*r*iti-çâstra zugeschrieben, welches sich wie in den andern ähnlichen Fällen (s. Stenzler oben I, 243. 244) vielleicht an das Çânkhâyanag*r*ihyam anlehnen mag (die sm*r*iti des Kaushitaki geht wol auf dieselbe Quelle zurück). Für *Sânkhyâ*yana dagegen finde ich nur zwei Analoga: theils nämlich erhält Atri als *R*ishi von *R*ik X, 11, 15 den Beinamen Sânkhya (Sankhyasyâpatyam Sha*d*guruç.), theils heisst es im Taitt. Âr. X, 35 (Ândhra. 28 Drâvi*d*a) — çvetavar*n*â Sânkhyâyanasagotrâ gâyatri caturvi*n*çatyaxarâ — —. Vinâyakabha*tt*a, von dem man hier direkte Auskunft erwarten sollte, lässt uns im Stiche, da er ja das Brâhma*n*a gar nicht als Çânkhâyana- oder Sânkhyâyana-Br., sondern als Kaushîtakibr. erklärt, daher auch keine Veranlassung hat auf jenen Namen irgend einzugehen; auch das zugehörige sûtram citirt er gewöhnlich nur als kalpakâra oder kalpasûtram, in den wenigen Stellen indess (z. B. fol. 183b), wo er es direkt mit Namen nennt, hat auch er die Form *Çânkhâ*yana, so dass für diese Namensform jedenfalls die meisten und die besten Auktoritäten sprechen.

Der eben erwähnte Commentar des Vinâyakabha*tt*a, Sohnes des Mâdhavabha*tt*a, ist in hohem Grade vorzüglich; er nimmt vielfach Bezug auf des Jaimini mimânsâsûtram, auf die sûtra und brâhma*n*a der andern Veda und andern Çâkhâ, wie auf die Commentare dazu, und citirt häufig äusserst wichtige kârikâs. Ein Theil der Handschrift (Chamb. 253) ist leider sehr beschädigt, indess ist es mir doch nach vieler Mühe gelungen, die auf einander folgenden Blätter herauszufinden und richtig zu ordnen; ausser dem Schlussblatte (fol. 451) fehlen indess auch noch einige Blätter in der Mitte.

Da mir auch der Text nicht vollständig vorliegt — adhy. 24, 9 — 29, 2 fehlen —, so beschränke ich mich im Folgenden

darauf, die interessantesten Legenden und andre Stellen namhaft zu machen, und resp., wo es thunlich, auch die entsprechenden Stellen des Aitareya Brâhma*n*a zur Vergleichung anzuführen.

In II, 9, im Aitar. Br. V, 29—31, wird die Frage behandelt, ob man das agnihotram vor oder nach dem Aufgange der Sonne bringen solle: udite hotavyâ3m anudita iti mimâ*n*sante, und daran dann folgender itihâsa geknüpft: tad dhâ'pi V*r*ishaçushmo Vâtâvata*h* pûrveshâm (v*r*iddhânâm madhye) eko jîr*n*i*h* (jîr*n*a*h*) çayâno râtryâm evobhe âhutî hûyamâne d*r*ish*t*vovâca râtryâm evobhe âhutî juhvatîti râtryâm hîti (vismaye dvirvacanam, hir vismaye) | sa hovâca (juhvata*h* prati): vaktâ smo 'nv eva, yam amum lokam paretya pit*r*ibhyo 'tho enam na*h* (*na* bei Vinây.) çraddhâtâro, yad v evaitad ubhayedyur agnihotram ahûyatâ 'nyedyur vâ, tad etarhi hûyate râtryâm evety | etad eva kumarî (vratayuktâ) gandharvag*r*ihîtovâca (viçeshâbhijnâ uv.): râtryâm evobhe âhutî juhvatîti râtryâm h*ai*ti (*hiti* bei Vinây.) sâ hovâca: samdhau juhuyât: „wer nach dem Aufgange opfert, bringt dem fortgehenden (pravasate) grossen Gotte (mahate devâya) ein Gastgeschenk (âtithyam), wer vor demselben, dem nahen (samnihitâya): drum thue man letztres. V*r*ishaçushma Vâtâvata *), einer von den Vorvätern, sah, als er einst altersschwach dalag, dass man beide agnihotraopfer in der Nacht brachte: erstaunt sprach er zu den Opfernden: „Jene Welt, die ihr nach dem Tode für die Väter hofft **), die werdet ihr nicht erlangen, da

*) Vinâyaka liest Vâdhâvata, das er von √ dhâv (gatiçuddhyo*h* + ava ableitet (akâralope): vadhâvatsu gachatsu bhavo vâdhâvata*h*: über die √ dhâv in der Bedeutung von „als fahrender Schüler oder Lehrer herumwandern" s. Çatap. Br. XI, 4, 1, 1. Kaush. Up. IV, 1.

**) Vinâyaka hat hier eine ganz andre Lesart, die ich übrigens in ihrer Endform nicht genau aus der grade durchlöcherten Stelle herausbringen kann: anuvaktâ sma eva, maduktam bahukâlena

ihr das agnihotram, das ihr bisher am Abend des einen und am Morgen des folgenden Tages brachtet, jetzt nur in der Nacht darbringt." Auch eine Gandharvaergriffene Jungfrau (s. I, 81. 217 oben p. 230) sah es missbilligend und sprach: „in der Dämmerung soll man es darbringen." — Das Ait. Br. giebt V, 29 dieselbe Legende, aber umgekehr: V*r*ishaçushmo ha Vâtâvata uvâca Jâtûkar*n*yo (s. I, 55. 215 Roth zur Lit. 65): vaktâ smo vâ idam devebhyo, yad vai tad agnihotram ubhayedyur ahûyatâ 'nyedyur vâva tad etarhi hûyata ity | etad u haivovâca kumârî gandharvag*r*ihîtâ vaktâ smo vâ idam pit*r*ibhyo, yad vai — — *bis* etarhi hûyata iti |. Im Çâ*n*kh. B. schliessen sich nun an die Worte der gandh. kumârî noch drei Vergleichungen an, welche eben zur Bekräftigung der von ihr ausgesprochenen Ansicht dienen sollen; sie lauten, wie folgt: samudro ha vâ esha sarva*m*haro (ajuhvata*h* sarvam harati) yad ahorâtre, tasya haite gâdhe tîrthe yat sa*m*dhye, tad yathâ gâdhâbhyâm tîrthâbhyâm samudram atiyât, tâd*r*ik tad yat samdhau juhoty — atho devasenâ ha vâ eshâ 'dhvagâ (adhvany eva sthitâ pâram na prâptâ) hanishyantî yad ahorâtre, tasyâ haite paxasî yat sa*m*dhye, tad yathâ paxâbhyâm xipram adhvânam anviyât, tâd*r*ik tad yat sa*m*dhau juhoty — atho m*r*ityor ha vâ etau vrâjabâhû (prasarantau bâhû, s. I, 218. 273n.) yad ahorâtre, tad yathâ vrâjabâhubhyâm parijigrahîshyann*) antare*n*âtimucyeta,

phalishyatîty âçaye lu*t* | paretya m*r*itvâ yam amum l. *pidribhya* (oder pid*r*ibhâ?) atho enam lokam na çraddhâtâro bhavanta*h* | — — bhavadbhî râtrau hutam tasya dinasambandho na kenâpi prakâre*n*ety artha*h* | d*r*ibha gumphane, api*h* pûrvas, tasyâkâralopa*h* | bahulam chandasîti çapo luki rûpam (aber was für ein rûpam?) yam lokam âçrayâma*h* sa na bhavishyati prâtarhomâbhâvâd iti tâtparyârtha*h* | *pitribhya* iti kecit pa*t*hanti | tatra çraddhâtâra ity âv*r*itya gaurave*n*a dvitîyâ yojyâ | pit*r*ibhyo yam amum lokam çraddhâtâro 'tho enam svârtham na çraddhâtâra iti |

*) dvivacanam chândasam | Vinây. fasst es also als Part. Fut. Pass.

tâdṛik tad yat saṃdhau juhoti | Darauf fährt das Br. fort: „So sagt denn auch (tad u ha smâha) Kaushîtaki: Abends opfre man nach dem Untergange, aber vor der Dunkelheit, denn das ist die Zeit, wo die Götter herbeikommen (sa devayânaḥ ketuḥ), dadurch erlangt man Heil, die Himmelswelt: früh opfre man vor dem Aufgange, wenn das Dunkel verscheucht ist; wer es anders macht, çyâmaçabalau hâsyâgnihotram vishîdato (vishîdato 'vasâdayataḥ), 'har vai çabalo (ujjvalatvât krodhena dhûsaratvâu miçratvam), râtriḥ çyâmaḥ (krishṇaḥ), sa yo mahârâtre juhoti çyâmo hâsyâgnihotram vishîdaty (shî Vin.), atha yo mahâhne juhoti çabalo hâsyâgnihotram vishîdati (aber shî von zweiter Hand)." — Was nun zunächst die Erwähnung des Kaushitaki (Pâṇ. IV, 1, 124) betrifft, der, wie schon I, 393 bemerkt, stets den Ausschlag giebt (siddhântam âha), so sind die anderen Stellen, an welchen dies, wie hier, geschieht, die folgenden: III, 1 (°takam). VII, 4. VIII, 9 (unmittelbar nach Paiṅgya, dessen Ansicht dadurch als irrig bezeichnet wird) XI, 5. 7. XIV, 2. 4. XVI, 9 (nach Paiṅgya) XVIII, 5. XIX, 9 (°takam, nach Paiṅgyam). XXII, 1. 2. XXIII, 4. XXIV, 8. 9 (nach Paiṅgyam) XXV, 8 (nach Paiṅgî sampat). 14. 15. XXVI, 3 (nach P.). 5 (nach P.). 9. 11. 14 (nach P.). XXVII, 1. XXVIII, 2. 7. XXX, 11 (zweimal). — Ueber die çyâmaçabalau giebt Viçvanâtha zu Gotama-Nyâya-Sûtra II, 57 p. 76 Aehnliches an: çyâvo 'syâ''hutim abhyavaharati ya udite juhoti, çavalo 'syâ ''hutim abhyav. yo 'nudite j., çyâvaçavalâv asyâ ''h. abhyavaharato yaḥ samayâdhyushite juhoti. Nach Pâraskara's gṛihyasûtra Chamb. 373 fol. 26b und 27a sind es, nach Stenzlers gütiger Mittheilung, die Söhne der Saramâ und des Sisara, Brüder des gleichfalls als Hund erscheinenden Kumâra, d. i. die beiden Sârameyau, s. Kuhn in Haupts Zeitschrift

es ist aber wol Part. Pass. des Desiderativs von einer Form jigrahîsh neben jighṛix.

VI, 125 ff. In einem Gebete, das dem Schlusse von Açvalâyana's g*r*ihyasûtra angefügt ist, wird ihrer also gedacht: Vaivasvatakule jâtau dvau çyâmaçavalau çunau | tâbhyâm pin*d*o mayâ datto raxetâm pathi mâm sadâ || Wenn an der oben I, 272 aus Chândogya X, 13 angeführten Stelle Çankara (bei Roer in der bibl. ind. III, 622) unter çyâma das hârdam brahma, unter çabala den brahmaloka versteht, so ist zwar allerdings nicht unmöglich, dass diese Auffassung wirklich auch von dem Verfasser der Chândogya-Up. beabsichtigt ward, jedenfalls aber wäre dies bei ihm nur als eine allegorische Einkleidung des Volksglaubens anzusehen. Der Volksglauben dachte sich eben zwei Hunde, den einen scheckig, den andern schwarz, als Geleiter der abgeschiedenen Seelen auf dem Pfade zur andern Welt. Das Nähere über diese uralte Vorstellung ist bei Kuhn a. a. O. nachzusehen. Kuhn hält daselbst den Einen für den Genius des Schlafes, den Andern für den des Todes, ändert dies aber oben I, 114 dahin, dass sie „ursprünglich niemand anders als Indra und Agni (d. i. Yama)" gewesen seien; dazu stimmt denn auch (s. Kuhn a. a. O. p. 130), dass sie in der Anukrama*n*î, wie es scheint, mit den beiden Açvin identificirt werden, da ja auch diese letzteren nach Kuhn's Ansicht für Indra und Agni zu halten sind. Wie dem auch sein mag, die obige Stelle des Kaush. Br. ist jedenfalls wol als ein Zeugniss dafür aufzufassen, dass man sie sich auch als Tag und Nacht erklärte, eine Deutung die übrigens Yâska in der Nir. auch unter den Deutungen der beiden Açvin aufführt. Ihre verhältnissmässig, besonders später, seltne Erwähnung ist wol dem Umstande zuzuschreiben, dass sie eben dem *Volksglauben* angehören, und wird uns daher das g*r*ihya-Ceremoniell wol noch nähere Auskunft bringen, das ja mit *diesem* insbesondere in Verbindung steht (s. Stenzler oben p. 159). — Was ihre Namen betrifft, so

heissen sie im *R*ik, wie es scheint, stets nur çabalau, ohne als çyâma und çabala geschieden zu werden. Ueber die Bedeutung von çyâma, çyâva (dunkel, schwarz) s. Vâj. S. spec. I, 26 und über den Uebergang des m in v oben p. 43n. Çyâvi ist unter den Namen der Nacht Nigh. I, 7, çyâvakâ*h* heissen aber auch die Rosse des Sonnengottes Nigh. I, 15, die doch sonst nur als weiss gedacht werden *). Das Wort ça*b*ala, das später in der Form ça*r*ala erscheint, wird von Mahîdhara zu Vâj. S. XXIV, 10. XXX, 20 durch karbura, scheckig, und ähnlich auch von Çankara und Vinâyaka erklärt (Sâya*n*a zu Taitt. Br. III, 30, 15 erläutert es gar nicht), auch für die spätere Zeit ist diese Bedeutung nach Wilson s. v. die gewöhnliche: daneben findet sich die Form çavara, womit insbesondere eine Klasse der wilden Ureinwohner Indiens bezeichnet wird (schon im Aitar. Br. VII, 18 s. oben I, 463), sei es von ihrer Hautfarbe, sei es von dem bunten Schmucke, mit dem sie sich behängen. Seltsam genug heisst auch ein *R*ishi des *R*ik (X, 12, 18) Çabara (Kâxîvata). Es frägt sich nun, welches Ursprunges das Wort ist: das *b* ist darin offenbar die alte Schreibart, da es sich so in den vedischen Handschriften konstant findet; meiner Vermuthung nach ist dies *b* aus einem frühern *v* entstanden, welchem ein r vorherging, das sich später verloren hat, so dass wir hienach zu einer Form çarvara(-la), çarbara(-la) gelangen; von erstrer ist das Fem. çarvarî für Nacht (Nigh. I, 7) etc. auch später noch in Gebrauch geblieben, s. U*n*. II, 117. **)

*) Çyâvâçva, Çyâvâçvi heissen zwei *R*ishi des *R*ik.

**) Der Scholiast zu Pâ*n*. IV, 1, 7 betrachtet indess çarvarî als Fem. von çarvan, und ist dies auch, s. Vâj. S. spec. II, 71, an und für sich ganz passend, insofern wir ja auch die Form çarva haben, und eben va, van wie ma, man häufig neben einander stehen; dasselbe ist aber auch mit van und vara der Fall; wir haben jitvan, jitvara (Pâ*n*. III, 2, 163), jitvarî: itvan, itvara (P. ib.), itvarî:

Speciell veranlasst zu dieser Vermuthung werde ich durch das neben çavara in *derselben* Bedeutung gebräuchliche karv*a*ra, karb*a*ra (*R*ik ash*t*. VIII, 7, 2), resp. mit verdunkeltem *a* karb*u*ra, welches, da das palatale ç fast überall aus k entstanden ist, eben weiter nichts sein wird, als die ursprüngliche Form von çavara selbst. Vortrefflich passt denn hiezu der griechische Κέρβερος, der sonach seinem *Amts*genossen Çabala auch *Namens*-identisch ist.

Der erste Abschnitt des dritten Adhyâya findet sich wörtlich, mit geringen Veränderungen, im Aitar. Br. VII, 11 wieder, woselbst er indess nach dem, was Roth in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Nirukti p. IX bemerkt, als spätere, wahrscheinlich eben aus dem Çâ*n*khâyanabr. entlehnte, Einschiebung zu betrachten ist, da ihn Sâya*n*a in seinem Commentar übergeht, und da darin das Paingyam, d. i., nach Vinâyaka, die Ansicht *(matam)* des Pai*n*gya und darauf das Kaushitakam, die des Kaushitaki, erwähnt wird, was sonst im Aitareya-Brâhma*n*a niemals geschieht. Ob hierunter, wie Roth annimmt, Schriften, oder, wie ich oben I, 393 angenommen habe, brâhma*n*aartige (grössere) Werke dieses Namens zu denken sind, welche dem Verfasser des Çânkhâyana-Br. nur in mündlicher Tradition vorlagen, ist mir wieder zweifelhaft geworden; es könnte eben auch nur, wie Vinâyaka es fasst, die traditionelle Ueberlieferung einzelner Lehren verstanden sein, die bei dem Kaushitakam erst in Folge der Bearbeitung durch Çânkhâyana, und bei dem Paingyam in einer (später von Âçvalâyana bearbeiteten?) nicht mehr vorhandenen Form, Brâhma*n*agestalt angenommen habe und zur Schrift geworden sei. Die Frage bleibt aber na-

naçvan, naçvara (P. ib.), naçvarî: gatvan, gatvara (P. ib.), gâtvarî: dhîvan, dhîvara (U*n*. III, 1), dhîvarî: pîvan, pîvara (U*n*. III, 1), pîvarî etc.

türlich unentschieden. Wie sich Kaushîtakam nur zweimal findet, so auch Paingyam nur noch XXIV, 9, und XXV, 7 Pai*n*gî sampat, sonst stets Paingya*h* (s. I, 404. 405). Paingya steht zu Pi*n*gala in demselben Verhältniss, wie Kâpya zu Kapila: nach Vâj. S. 24, 34, wo pai*n*garâja durch paxiviçesha erklärt wird, bedeutet pi*n*ga (gelb) vielleicht einen Vogel? es sind ja überhaupt mehre *R*ishi-Namen mit Thiernamen identisch, so Kapi(la), Man*d*ûka, *R*ishabha, Balâka, Çunaka, Hastin (? Râmây. V, 88, 6 Gorr.), Aja etc.

Dem vierten Adhyâya entnehme ich Folgendes: k. 4 athâto Dâxâya*n*ayajnasya, Dâxâya*n*ayajnenaishyan (prâpsyan) Phâlgunyâm paur*n*amâsyâm prayu*n*kte (yajate), mukham vâ etat samvatsarasya yat Phâlguni paur*n*amâsî, tasmât tasyâm adîxitâyanâni (Wortspiel) prayujyante, 'tho Daxo (*r*ishi*h*) ha vai Pârvatir etena yajnenesh*t*vâ sarvân kâmân âpa —. Ueber den Beginn des Jahres mit der Phâlgunî paur*n*amâsî s. Çatap. Br. VI, 2, 2, 18; über Daxa s. oben I, 223. 24. Nir. XI, 23, und über seinen Vater Parvata oben I, 483. Der ilâdadha für den paçukâma, der sârvaseniyajna für den prajâtikâma, der Çaunakayajna für den tustûrshamâ*n*a (sa ya iched bhrâtrivyam st*r*i*n*viyeti) werden ebenfalls phâlgunyâm paur*n*amâsyâm gefeiert k. 5—7, ebenso wie der munyayana für den sarvakâma und der turâya*n*a (s. P. V, 1, 72) für den svargakâma k. 10. 11. Der Vasish*t*hayajna dagegen gehört der Phâlgunî amâvâsyâ an: Vasish*t*ho 'kâmayata hataputra*h* prajâyeya prajayâ paçubhir abhi Saudâsân bhaveyam iti sa etam yajnakratum apaçyad Vasish*t*hayajnam —— tenesh*t*vâ —— abhi Saudâsân abhavat—; ebenso der sâkamprasthâyya (genannt: yat sâkam samprati-sh*t*hante sâkam samprayajante sâkam bhaxayante) für den çraish*t*hyakâma und paurushakâma k. 8. 9. Das Erndteopfer, âgra-

yana *), k. 12—14 ist an keine bestimmte paurnamâsi oder amâvâsyâ gebunden und richtet sich stets je nach dem wirklichen Eintritt der Erndte, des çyâmâkasasyam in der Regenzeit, und der venuyavâs oder des vrihisasyam im Frühlinge; auch kann es an jedem Tage der lichten Hälfte, yasmin naxatre kâmayeta, gebracht werden.

Der fünfte Adhyâya behandelt die je am Anfange der drei **) Jahreszeiten zu bringenden Opfer, câturmâsyâni (nämlich vaiçvadeva ***)-varunapraghâsa-sâkamedhâh): câturmâsyâni prayunjânah phâlgunyâm paurnamâsyâm prayunkte (= ârabhate), mukham vâ etat samvatsarasya yat phâlgunî paurnamâsî, mukham uttare phalgû (da snaxatram nämlich), pucham pûrve -- atho bhaishajyayajnâ vâ ete yac câturmasyâni, tasmâd ritusamdhishu prayujyanta, ritusamdhishu hi vyâdhir jâyate. Diese letztere Vorstellung ist wol auch der Grund für die vorher behandelten Opfer, da die beiden agnihotra den ahorâtrasamdhî, die beiden Mondopfer den paxasamdhî entsprechen, s. Çatap. I, 6, 3, 35. Das vierte câturmâsya-Opfer, für welches die sûtra-Verfasser in Verlegenheit sind, die Zeit anzugeben (s. Yâjnikadeva zu Kâtyây. V, 11, 1. 2), das çunâsîryam, gehört nach k. 8 dem dreizehnten Monat (dem malamâsa, Schaltmonat) an.

Die ersten 14 k. des sechsten Adhyâya stehen in keinem Zusammenhange mit den câturmasyâni, und ist leider hier im Comm. eine Lücke (83b. und 84b. sind nur halb, 84a. ist gar nicht beschrieben), so dass der Anfang dieses Adhyâya daselbst fehlt, sonst würden wir wenigstens erfahren, welchen Zusam-

*) agrasyâ'nnasyâ 'yanam prâptih, prishodarâditvâd akâralopah, tadartham karmâgrayanam.

**) vinçatiçatam (120) vâ 'ritor ahâni — heisst es XI, 7.

***) Nach Kâtyây. V, 1, 1. 2, 1. 6, 1 ist vaiçvadevam Phâlgunyâm, varunapraghâsâh Âshâdhyâm, sâkamedhâh Kârttikyâm zu bringen.

menhang Vinâyaka, resp. die Tradition, hier findet. Zunächst zusammengehörig sind k. 1—9, welche die Entstehung des Rudra, dann k. 10—14, welche die Pflichten etc. des Brahman behandeln. „Prajâpati nach Erzeugung begierig versank in tiefes Brüten; aus ihm entstanden fünf: Agni, Vâyu, Âditya, Mond und Morgenröthe als die fünfte; er sprach zu ihnen: „brütet auch ihr!" als sie nun brüteten, nahm die Morgenröthe, die Tochter des Prajâpati, Apsaras-Gestalt*) an und stieg vor ihnen auf: da wandte sich der Sinn der Götter ihr zu (tasyâm eshâm manaḥ samapatat), und es entfiel ihnen Samen: vor den Vater Prajâpati tretend sprachen sie: „Samen haben wir vergossen (asicâmahai), möge er uns nicht mit jener (vereinigt) werden." Prajâpati machte eine goldne Schale (camasam, bhagâkâram Vin.), einen Pfeilschuss tief und breit (ishumâtram ûrdhvam, evam tiryañcam s. Çat. I, 6, 3, 11), darein goss er den Samen. Daraus stieg hervor (ein Mann) mit tausend Augen, tausend Füssen, tausend Armen (? pratihitâbhiḥ, pravṛittibhiḥ Vin.). Der trat vor**) den Vater Prajâpati; der sprach zu ihm: „weshalb (kathâ) kommst du zu mir?" „Gieb mir einen Namen," sagte

*) Wir haben hier eine Erinnerung an die ursprüngliche Bedeutung der Apsarasen vor uns. Die Morgenröthen werden im Ṛik stets als herrliche, leuchtende Jungfrauen geschildert, und hat sich diese Vorstellung im Verlauf mythisch fixirt. Der Name der Urvaçî z. B. ist nach Kuhn fem. von urvaça, welches aus urvañca entstanden ist, wie romaça aus roman, yuvaça aus yuvan, turvaça aus turvan etc., also in der Bedeutung identisch mit urûcî, der breiten, einem häufigen Beiwort der Ushas. Natürlich schliessen übrigens die Reihen der Apsarasen auch noch andere liebliche, zauberische Luft- oder irdische Erscheinungen ein, nicht etwa blos die Morgenröthen; über die ihnen nah verwandten Gandharva s. oben I, 483: die tiraskariṇî ist der Nebelschleier.

**) abhyâyachat, âgatavân, abhyâpûrvo yamis tasya cho 'ntâdeçaḥ | Ist etwa hier das y aus einer geschleiften Aussprache des g zu erklären?

er, „denn ohne mit einem Namen bezeichnet zu sein (avihitena nâmnâ) werde ich dieses Essen nicht verzehren (das mir angewiesene Amt des Zerstörers nicht übernehmen)." Prajâpati giebt ihm nun den Namen Bhava (s. oben p. 37), und als er je noch einen Namen mehr haben will, sieben andere Namen, nämlich Çarva, Paçupati, Ugro deva*h*, Mahân deva*h*, Rudra, Îçâna, Açani. — Dieselben Namen erhält Agni, der Gott des Feuers, im Çatap. VI, 1, 3, 10—17, wo sie aber in folgender Ordnung stehen: Rudra. *S*arva, Paçupati, Ugra, Açani, Bhava, Mahân deva*h*, Îçâna, und wo dann noch ein neunter hinzutritt, Kumâra nämlich (s. *R*ik Man*d*. V, 2, 1. oben I, 269). In derselben Ordnung, wie hier, nur dass Rudra dort vor Mahâdeva steht, und Açani ganz fehlt, finden sich ferner obige acht Namen im dreissigsten prapâ*th*aka der Atharva-Samhitâ, bei Aufrecht oben I, 123. 132, und auch in der Vâjas. Samh. 39, 8. 9 sind sie, Açani mit eingeschlossen, Gegenstand der Verehrung, wie sie denn auch grösstentheils, mit Ausnahme nämlich von Mahân deva*h*, Îçâna und Açani, schon im Çatarudriyam (Vâj. S. XVI) vorkommen. Das Vorkommen und das Fehlen zweier von ihnen, der Namen Mahân deva*h* und Îçâna nämlich, ist allein schon genügend um einen vielleicht bedeutenden Zeitunterschied zwischen den Stellen, wo das eine oder das andere der Fall ist, zu postuliren, da diese beiden Namen offenbar ein ganz besonderes Hervortreten des bezeichneten Gottes über alle andern Götter hinaus, resp. vielleicht schon eine Art sektarischer Verehrung desselben zu involviren scheinen. Die letzten Bücher der Vâjas. S., die entsprechenden Theile des Çatap. Br. und der Atharva-Samh. gehören sonach der Zeit nach wol zu einander, resp. auch zu der obigen Stelle des Kaushit. Br. Was diese selbst betrifft, so könnte man leicht zu der Vermuthung kommen, sie als eine Einschiebung zu betrachten, eines Theils weil sie ja eben ohne er-

sichtlichen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ist, andern Theils, weil in dem Kaush. Br. sonst nirgendwo ein entschiedener Hervortreten des Rudra, resp. des Agni zu bemerken ist: man könnte sogar eher versucht werden daraus, dass vielmehr im Gegentheil Agni im Kaush. Br. 7, 1. ebenso wie im Aitareya Br. I, 1, als der unterste (avama) der Götter dem Vish*n*u als dem höchsten (parama) der Götter gegenübergestellt wird, den Schluss zu ziehen, dass dadurch irgend ein feindseliges Machtverhältniss zwischen beiden bezeichnet werde, es würde dies indess ganz irrig sein, da diese Ausdrücke *rein örtlich* zu nehmen sind, und sich ursprünglich offenbar nur darauf beziehen, dass Vish*n*u hoch oben am Himmel wirkt, Agni unten auf der Erde, was dann weiter im Brâhma*n*a selbst und von den Commentatoren (so auch Sâya*n*a zu Çat. Br. V, 2, 3, 6), da sie das Opfer als die Welt, den Kosmos selbst betrachten, so dargestellt wird, als ob Agni das untere, *vordere*, Vish*n*u das obere, *hintere* Ende des Opfers sei.

Die zehnte ka*nd*ikâ enthält einen andern Schöpfungsmythus, wie Prajâpati Brahman ward, woran sich dann in k. 11—14 eine Angabe der Erfordernisse und Obliegenheiten des (menschlichen) brahman, d. i. des Oberpriesters, und der daran sich knüpfenden Mythen anschliesst. Derselbe Gegenstand wird im Aitar. Br. V, 32—34 behandelt, doch fehlt daselbst die prâçitra-Sage. „Prajâpati war in Brüten versunken: aus dem prâ*n*a zog *) er darauf diese Welt hervor, aus dem apâna die Luft, aus dem vyâna jene Welt; er bebrütete (abhyatapyata) diese drei Welten, erschuf (as*r*ijata) aus dieser Welt den Agni, aus der Luft den Vâyu, aus jener Welt den Âditya: er bebrütete diese drei Lichter (jyoti*n*shi), erschuf aus dem Agni die *R*ic, aus dem

*) prâv*r*ihat, vardhitavân. Anspielung auf den Namen brahman, pr. varhman, der Hervorziehende, Wachsen-machende Schöpfer; v*r*ih ist sowol neutral als transitiv.

Vâyu die Yajus, aus der Sonne die Sâman: er bebrütete diese dreifache Wissenschaft, er entfaltete (atanuta) das Opfer, mit der *R*ic pries er, mit dem Yajus brachte er dar (? prâtarat), mit dem Sâman sang er: aus dieser dreifachen Wissenschaft zog er den Lichtsaft (tejorasam) heraus zur Heilung dieser Veda, bhûr aus den *R*ic, bhuvas *) aus den Yajus, svar aus den Sâman **): dadurch ward er Brahman (der Hervorziehende) und das Opfer kam ihm zu Stande: das Opfer kommt zu Stande dem, der einen also wissenden Brahman hat. — Sie sagen: wenn der Hotar durch die *r*ic zum Hotar wird, der Adhvaryu durch das yajus zum Adhvaryu, der Udgâtar durch das Sâman zum Udgâtar, wodurch wird der Brahman zum Brahman? welchen jenen Lichtsaft (Prajâpati) aus der dreifachen Wissenschaft hervorzog, dadurch (also durch die drei vyâh*r*iti) wird der Brahman zum Brahman. — Sie sagen: wen soll man zum Brahman wählen? was muss er wissen, welchem chandas muss er angehören? ***) Die einen sagen: den Adhvaryu, denn der kennt die Reihenfolge der Ceremonieen; Andre sagen: den Chandoga, denn dann werden die havis-Opfer (bei denen sonst nur Hotar und Adhvaryu d. i. *R*ic und Yajus vertreten sind) mit allen drei Veda verbunden. Den Bahv*r*ica (wähle man), dabei bleibt es, die beiden andern Veda sind von diesem abhängig (etatparicara*n*au), es finden sich in ihnen sehr viele den Hotar betreffende (Stellen,

*) bhuva iti ǀ anderswo stets bhuvar iti.

**) Bis hieher findet sich die Legende auch in der Chândogyop. 6, 17 bei Roer p. 288. 89. Im Ait. Br. V, 32 wird hier auch noch die Entstehung des Wortes om, die Zerlegung desselben in a, u, m berichtet, wovon im Kaush. noch nirgendwo die Rede zu sein scheint: tâni çukrâ*n*y abhyatapat tebhyo 'bhitaptebhyas trayo var*n*â ajâyantâkâra ukâro makâra iti tân ekadhâ samabharat tad etad o3miti tasmâd om om iti pra*n*auty, om iti vai svargo loka, om ity asau yo 'sau tapati ǀ

***) kimvidam kimchandasam brahmâ*n*am v*r*i*n*îte.

atra bhûyishthâ hotr-âyattâ bhavantiti); die Libationen werden mit *R*icversen ergriffen, die Sâman werden in den *R*ic gesungen, darum soll es ein Bahv*r*ica sein *). — Sie sagen: welchen Theil des Opfers bringt der Brahman zu Stande (samskaroti), welchen die übrigen *r*itvij? „Die Hälfte" sage man: dve vai yajnasya vartani (sara*n*yau), vâcâ 'nyâ samskriyate manasâ 'nyâ, die letztre durch den Brahman, die erstre durch die übrigen Priester: drum sitzt der Brahman still, während die andern mit *R*ic, mit Yajus und Sâman wirken, denn er besorgt eben jene andre Hälfte des Opfers. — Wenn sie nun zu ihm sagen: brahman, wir wollen das Wasser bringen (pra*n*eshyâmo), brahman pracarishyâmo (pratari° Vin.), brahman prasthâsyâmo, brahman stoshyâma*h*, so ertheilt er dazu die Erlaubniss, indem er nur das Wort om **) ausspricht; denn diese eine Silbe schliesst die ganze dreifache Wissenschaft ein, durch die dreifache Wissenschaft ist dann die Erlaubniss ertheilt. Im Brahman hat das ganze Opfer seinen Halt: drum wenn beim Opfer etwas zu wenig oder zu viel ist — yad vai yajnasya skhalitam (nyûnam) volba*n*am ***) (adhikam) vâ bhavati —, so sagen sie es dem Brahman, er heilt das durch die dreifache Wissenschaft." Durch bhû*h* svâhâ heilt er, wenn dgl. bei einer *R*ic vorkommt (s. Chândogyop. 6, 17. Roer p. 289), durch bhuva*h* svâhâ bei einem Yajus, durch sva*h* svâhâ bei einem Sâman, durch bhûr bhuva*h* sva*h* svâhâ, wenn die Sache ungewiss ist. Durch diese drei vyâh*r*iti schafft er Sühne für Alles: drum darf er nicht sagen, wenn man zu ihm kommt: „ich weiss das nicht", denn wer diese drei vyâh*r*iti kennt, der weiss Alles: yathâ †) ha vai dâ-

*) Vom Atharvan ist also hier, wie im ganzen Buche, nicht die Rede; desto schärfer sind die Ansprüche, welche die Schriften des Atharvan selbst auf die Würde des brahman erheben, s. I, 296.

**) Für âm, wie oçrâvaya für âçrâvaya, vausha*t* für vasha*t* (oder aus vavasha*t*?), vauk für vâk, s. oben p. 188.

***) In demselben Sinne wird das Wort Sha*d*v. Br. I, 5 gebraucht. yady *r*ikta ulba*n*am yadi yajush*t*a u yadi sâmata ulb. — Im Taitt. Âr. I, 10, 7 garbhi*n*yâ ulba*n*am steht es im Sinne von ulba, worüber s. Vâj. S. spec. II, 93. Das *b* ist in Folge des (in l verwandelten) r aus *v* entstanden, ebenso das *n* aus n.

†) Zum Vergleich die betreffende Stelle des Aitar. Br. V, 32: etâni

ru*n*a(*h*) çleshma (çyâlâkhyam) samçlesha*n*am syât paricarma*n*yam (bâddhryâdi) vaivam evaitâ vyâh*r*itayas trayyai vidyâyai samçleshi*n*ya*h* || 12 || — Wenn der Brahman von seinem Sitze die (etwaigen) Gräser etc. fortwirft, reinigt er ihn dadurch: dann setzt er sich hin mit den Worten: „ich sitze hier auf dem Sitze des Arvâvasu," denn Arvâvasu ist der Brahman der Götter (Çatap. I, 5, 1, 24 der Hotar derselben): den setzt er hierdurch vor sich hin: „möge er das Opfer unverletzt halten" so denkend: hierauf murmelt er: „B*r*ihaspati ist Brahman," denn B*r*ihaspati ist der Brahman der Götter, von ihm erbittet er hierdurch Erlaubniss für sich: wenn dann das Sprengwasser herbeigebracht wird, verstummt er bis zu dem Aufruf des Havisbereiters, denn das ist des Opfers (vordere) Thür, er hält sie dadurch geschlossen; nachdem die svish*t*ak*r*it-Ceremonie gebracht ist (, verstummt er abermals) bis zur Erlaubniss der anuyâja (Nachopfer), denn das ist des Opfers zweite (hintere) Thür, er hält sie dadurch geschlossen. — (Unmittelbar nach dem svish*t*ak*r*it hat der Brahman das prâçitram, den Opferrest, zu essen.) Als damals die Götter das Opfer entfalteten, reichten sie dem Savitar das prâçitram *) dar (parijaha*r*us, Comm. -jahrus), dem zerschnitt es die Hände, da gaben sie ihm zwei goldne, drum heisst er der goldhändige: sie reichten es dem Bhaga dar, dem schlug es die beiden Augen aus (nirjaghâna s. Nir. XII, 14), drum sagt man: Bhaga ist blind; sie reichten es dem Pûshan dar, dem schlug es die Zähne aus (parovâpa), drum sagt man: Pûshan hat keine Zähne, isst Mehl (karambhabhâga*h*) **). Da

ha vai vedânâm anta(*h*)çlesha*n*âni yad etâ vyâh*r*itayas, tad yathâtmanâ 'tmânam samdadhyâd yathâ parva*n*â parva yathâ çleshma*n*â carma*n*yam vâ 'nyad vâ ki(vi)çlish*t*am samçleshayed evam evaitâbhir yajnasya viçlish*t*am samdadhâti |

*) Kâçikâ zu Pâ*n*. V, 1, 105 prâçitâ prâpto 'sya prâçitram: über den Mythus etc. s. Çatap. I, 7, 4, 6—22 (wo aber nichts von den abgeschnittnen Händen des Savitar berichtet wird), Rosen zu *R*ik I, 22, 5. Mahîdh. zu Vâj. S. 1, 16 (wo eine andre Mythe aus der Bahv*r*icaçruti citirt ist, bei der die daitya betheiligt sind).

**) Die goldnen Hände des Savitar sind seine goldnen Strahlen: Bhaga ist blind, weil er die Frühsonne in dem Stadium bezeichnet, wo sie noch nicht ganz, nur theilweise sichtbar ist, s. Vâj.

sprachen die Götter: „Indra ist der stärkste, der kräftigste von den Göttern, dem reicht es dar;" sie reichten es dem Indra dar, der besänftigte es durch Gebet (brahma*n*â); darum sagt der (menschliche) Brahman (wenn ihm das prâçitram gebracht wird) „Indra ist Brahman": er blickt es an mit den Worten: „mit dem Auge des Mitra blicke ich dich an," mit des Mitra Auge besänftigt er es hierdurch; darauf ergreift er es: „mit des leuchtenden Savitar Erlaubniss. mit den Armen der Açvin, mit den Händen des Pûshan (nicht mit meinen menschlichen Armen, Händen) ergreife ich dich," mit diesem Spruche besänftigt er es durch diese Gottheiten: hierauf kehrt er die Halme von einer etwas erhöhten Stelle weg und legt es darauf nach Osten gekehrt nieder (tad vyuhya t*r*inâ*n*i prâgda*nd*am stha*nd*ile nidadhâti): „auf der Erde Nabel setze ich dich, in den Schooss der Aditi," denn die Erde ist es, welche die Speisen mild (gar) macht, er besänftigt es hierdurch: dann nimmt er es (aus dem Gefäss) und verzehrt es: „mit des Agni Mund verzehre ich dich" (s. Vâj. S. II, 11), denn Agni ist es, der die Speisen mild (gar) macht, er besänftigt es hierdurch: hierauf spült er sich den Mund mit Wasser aus: „du (o Wasser) bist mildernd," denn Wasser ist mildernd und heilend, Milderung und Heilung wird dadurch beim Opfer am Ende bewirkt. Nunmehr berührt er seine Glieder (prâ*n*ân, Augen, Ohren etc.); was diesen (durch das Essen des prâçitram) irgend geschädigt oder verletzt worden, das bringt er wieder zurecht, heilt er dadurch: mit den Worten: „in des Indra Bauch lege ich dich (o prâçitram)" berührt er zuletzt den Nabel, denn Indra hat es damals besänftigt *)."

Der Sinn dieser ganzen Procedur, und der dazu erdachten Mythe ist offenbar der, dass es gewaltiger Sühnungen und Kräfte bedarf, wenn der Rest des zuvor von den Göttern genossenen heiligen Opfers nunmehr von einem unwürdigen Menschen ver-

S. spec. II, 82; was aber die Zahnlosigkeit des Pûshan betrifft, so fehlt mir darüber jegliche Vermuthung.

*) Es folgt noch: atha yat sâvitre*n*a japena prasauti savitâ vai prasavitâ karma*n*a eva prasavâya || 14 || nach Vinâyaka mit Bezug auf den Vâj. S. II, 12 sich findenden Vers.

zehrt werden soll, was aber andrerseits nöthig ist, damit eben nichts übrig bleibt.

Wenn k. 1—14 gar nichts mit den câturmâsyâni zu thun haben, so kommt dagegen k. 15 wieder auf sie zurück und auf ihre Bedeutung; sie umfassen das ganze Jahr, dies seinerseits wird selbst als Prajâpati gedacht, Prajâpati aber ist Alles, so sind denn auch die câturmâsyâni Alles und man erreicht durch sie Alles — esha prajâpatir eva samvatsaraç caturvin*ç*o (mit seinen 24 Halbmonden) yac câturmâsyâni, sarvam vai prajâpati*h* sarvam câturmâsyâni, tat sarve*n*a sarvam âpnoti ya evam veda.

Die Behandlung des Somaopfers beginnt im siebenten adhyâya mit der dixâ, dixa*n*iyesh*t*i, k. 1—4, welche vier Tage vor dem eigentlichen Somaopfer statt findet. In k. 4 findet sich die schon oben I, 193. 209. 212 berührte Legende: athâta*h* Kaiçinî dîxâ, Keçî (*r*ishir) ha Dâ*r*bhyo (Dâ*l*bhyo Vin.) dîxito nishasâda, tam ha hira*n*maya*h* çakuna â*p*atyovâca (âgatya Vin.): dîxito *) vâ asi dixâm aham veda tam te bravâ*n*i; sak*r*id ayaje tasya xayâd bibhemi, sak*r*id-ish*t*asyâ 'ho tvam axitim vettha tâm tvam mahyam (scil. brûhi) iti, sa ha tathety *o*vâca (so auch Vin.) | tau ha samprocâte | saha (zusammen) sa (Keçî) âsolo vâ (vâçabdaç cârthe) Vârsh*n*iv*r*iddha (v*r*ish*n*iv*r*iddheshu jâta*h*) I*t*an (satatam parya*t*an) vâ Kâvya*h* Çikha*nd*î vâ Yâjnaseno **), yo vâsa âsa sa sa âsa (yo 'nyo 'pi vâse nivasann âsa, sa sa Ulaprabh*r*itir âsa, âgantur nivâsî cety artha*h*) | sa (çakuna*h*) hovâca — — —. Gegen die Lehren des çakuna tritt aber Kaushitaki selbst auf: tad u ha smâha Kaushîtakir na hotavyâ (etâ âhutaya*h*), atiriktâ âhutaya*h* syur yad dhûyeran. Vinâyaka bemerkt dazu: Kaushitakigraha*n*am çâkhâbhedena siddhântârtham, tata*h* pûrvoktam paraçâkhîyam darçitam nâdartavyam. Nach Auseinandersetzung der Gründe zu dieser Nichtannahme der Lehren des Vogels geht dann der Text zur Beantwortung der von demselben gestellten Frage über (oder wie Vin. sagt: evam ça-

*) Man sollte hier, und vorher, 'dîxito erwarten: von erster Hand steht hier auch uvâcâ, ist aber von zweiter Hand in uvâca verwandelt. und Vin. hat beide Male dîxito.

**) Çikhan*d*in sowol als Yâjnasena sind MBhâr. XII, 1507 unter den Namen des K*r*ish*n*a mit aufgezählt!

kunenoktâm dixâm nivârya svayam anyathoktvâ çakunena Keçinam prati prish*t*âm sakridish*t*asyâxitim svayam Kaushîtakir âha): — ity, atha khalu çraddhaiva sak*r*id-ish*t*asyâxiti*h*, sa ya*h* çraddadhâno yajate tasyesh*t*am na xiyata, âpo 'xitir yâ imâ eshu lokeshu yâç cemâ adhyâtmant, sa yo mayy axitir iti vidvân yajate tasyesh*t*am na xîyata, etâm *) u haiva tat Keçî Dârbhyo hira*n*mayâya çakunâya sak*r*id-ish*t*asyâxitim provâca.

Die übrigen kan*d*ikâ, 5—10, behandeln die unmittelbar auf die dixa*n*îyesh*t*i folgende prâya*n*îyesh*t*i, Eingangsopfer, und die am Schlusse des ganzen Opfers nach der avabh*r*ithesh*t*i zu vollziehende udayanîyesh*t*i, Schlusshandlung. Dabei dann folgende Legende (k. 6) zur Erklärung, weshalb die einzelnen Opfergaben (havis) dabei den betreffenden Gottheiten geweiht sind: „Als die Götter durch das prâya*n*îyam den svarga erreichten, kannten (prajajnus) sie die Himmelsgegenden nicht. Agni sprach zu ihnen: „opfert mir eine âjya-Spende, und ich will eine Himmelsgegend erkunden": sie opferten ihm und er erkundete (prâjânât) die östliche Himmelsgegend, deshalb bringt man den agni nach Osten gerichtet herbei, wird das Opfer nach Osten gerichtet dargebracht, opfert man dabei, indem man nach Osten gerichtet dasitzt, denn dies ist die ihm erkundete (prajnâtâ) Himmelsgegend." So erhält Soma den Süden, Savitar den Westen, Aditi die obere Himmelsgegend, die pathyâ svasti den Norden, und hier findet sich nun die schon oben I, 153n. ausgehobene merkwürdige Stelle: „sie erkundete die nördliche Himmelsgegend, die vâc nämlich ist die pathyâ svasti, drum wird in der nördlichen Gegend eine mehr erkundete (prajnâtatarâ) Sprache gesprochen: „nach dem Norden geht man ja auch um die Sprache zu lernen, und wer von da zurückkehrt, dem horcht man begierig zu" also sprach er **), denn dies ist die der Sprache

*) atra sarvasammatim sûcayan Keçy api çakunâyettham provâcety âha: etâm u haiveti | Vin.

**) Zu den Worten iti ha smâha ergänzt Vin. sarvaloka*h*; oder sind sie etwa als ein Zeichen dafür anzusehen, dass die Worte uda*n*ca u eva yanti — — çuçrûshante als die traditionelle Erklärung, *Glosse*, des vorhergehenden zu betrachten sind, resp. also ursprünglich nicht in den Text gehören? Es findet sich dies iti ha smâha häufig eingeschoben. Vin. supplirt dann sonst immer: çruti*h*.

erkundete Gegend." Im Zusammenhang hiermit steht die oben I, 191 angeführte, dieselbe Legende behandelnde, Stelle des Çat. Br. III, 2, 3, 15, wo es heisst: tasmâd atrottarâhi vâg vadati Kurupa*n*câlatrâ „darum im Norden die Sprache spricht (d. i. wird gesprochen), wie bei den Kuru*)-Pa*n*câla. Auch im Aitar. Br. I, 7—11 findet sich dieselbe Legende, doch nichts Entsprechendes für *diese* Zuthat dazu.

Der achte Adhyâya beginnt mit der âtithyesh*t*i, welche als das Haupt (çiras), der Anfang des Somaopfers bezeichnet wird; nach Vâj. S. V, 1. Çatap. III, 4, 1, 1 und der von Mahîdhara beigebrachten Stelle aus Tittiri dient dieselbe zur gastlichen Begrüssung des herbeigebrachten (Königs) soma und seiner angeblichen Begleiter. — Der Text nimmt jetzt mehr eine praktische Gestalt an und geht zu der Aufzählung der einzelnen Verse, Lieder etc., zur Angabe ihres Opfergebrauches über. In k. 8 findet sich die Legende von den drei Städten der Asura, der ehernen (ayasmayî) auf der Erde, der silbernen in der Luft, der goldnen (hari*n*î) am Himmel; ebenso Aitar. Br. I, 23; s. Mahîdh. zu Vâj. S. V, 8; von ihrer Zerstörung erhielt Agni den Namen tripura, der dann später auf seinen Erben und Nachfolger Çiva übergegangen ist; über die Entwicklung dieser Mythe im epischen und Purâ*n*a-Kreise s. Burnouf Bhâgavatap. tom. III. p. IX. MBh. VIII, 1391. Hariv. 16239. Bhâg. Pur. V, 10.

Im zehnten Adhyâya wird das Thieropfer geschildert, im Ganzen mit geringen Abweichungen von der bei Roth Einl. zur Nirukti p. XXXIII ff. gegebenen Schilderung des Aitar. Br. II, 1—7. Im Anfange von XI, 5 (s. auch XIV, 3) findet sich eine Untersuchung über die Gestalt, in welcher das Wort om anzuwenden ist, ob çuddha(?), ob makârânta: çuddha*h* pra*n*ava*h* syât prajâkâmânâm, makârânta*h* pratish*t*hâkâmânâm | makârânta*h* pra*n*ava*h* syâd (nityakarma*n*i Vin.) iti haika âhu*h*, çuddha iti tv eva sthito (iti haike âhur Vin.), (evam Vin.) mîmânsita*h* pra*n*avo, (siddhântam âha) 'thâta iha çuddha iha pûr*n*a iti, çuddha eva pra*n*ava(*h*) syâchastrânuvacanayor madhya 'iti ha

*) In Bezug auf den Namen kuru trage ich hier beiläufig nach, dass sich derselbe als reines adiectiv für kart*r*i (Çankara) in einer gâthâ findet, die Châudogyop. VI, 17 citirt wird (bei Roer p. 292).

smâha Kaushitakis, tathâ (pûrvottaram) samhitam bhavati, makârânto 'vasânârthe, pratishthâ vâ 'avasânam pratishthityâ 'evâ, 'tho ubhayoh kâmayor âptyai (ubhayam kriyate). Wir finden sonach das Wort om hier, wie zu erwarten war, schon in gewaltigem Ansehen: von der zunächst im Aitar. Br. V, 32 geschehenen Zertheilung desselben in die drei Laute a, u, m scheint indess, wie schon oben bemerkt, im Kaush. Br. noch nicht die Rede zu sein, so wie darin auch von der später ihm zugeschriebenen unbeschränkten Heiligkeit und Identität mit dem Göttlichen selbst noch nichts zu finden ist. Erst im Vrihad-Ârany. findet sich dieselbe ausgesprochen, so wie im Pancavinçabr. und der Chândogyopanishad: der Einfluss der Sâmatheologen ist, wie überhaupt für die mystisch-allegorische Richtung, so wol auch hiefür von besonderer Bedeutung gewesen.

Die zu dem Liede des Kavasha Rik X, 3, 1 (pra devatrâ brahmane gâtur etu: 15 vv.) gehörige Legende findet sich XII, 3 also vor: mâdhyamâh (rishayah) Sarasvatyâm satram âsata, tad dhâpi Kavasho madhye nishasâda: tam hema upodur: dâsyâ vai tvam putro 'si na vayam tvayâ saha bhaxayishyâma iti | sa ha kruddhah pradravan Sarasvatîm etena sûktena tushtâva, tam heyam anveyâya | tata u heme nirâgâ-iva (nikrishto râgo yeshâm) menire, tam hânvâvrityocur: rishe namas te astu mâ no (nâ 2te Hand, mâ mâ Vin. sambhrame dvirvacanam) hinsîs, tvam vai nah çreshtho 'si yam tve 'yam anvetîti tam ha jnapayâm (samtoshayâm) cakrus tasya ha krodham vininyuh | sa esha Kavashasyaiva (sha cod. va Vin.) mahimâ sûktasya cânuveditâ | Im Aitar. Br. II, 19 lautet diese Legende folgendermassen (s. Roth zur Lit. p. 134): rishayo vai Sarasvatyâm satram âsata, te Kavasham Ailûsham somâd anayan: dâsyâh putrah kitavo brâhmanah katham no madhye dixishteti | tam bahirdhanvo 'davahann: atrainam pipâsâ hantu Sarasvatyâ udakam mâ pâd iti | so bahirdhanvo 'dûlhah pipâsayâ''vitta etad aponaptrîyam apaçyat pra devatrâ brahmane gâtur etv iti tenâpâm priyam dhâmo''pâgachat tam âpo 'nûdâyans tam Sarasvatî samantam paryadhâvat tasmâd dhâ'py etarhi parisârakam ity âcaxate yad enam Sarasvatî samantam parisasâra | te vâ rishayo 'bruvan: vidur vâ imam devâ upe'mam hvayâmahâ iti tatheti tam upâhvayanta tam upahûyai-

tad aponaptriyam akurvata pra devatrâ brahma*n*e gâtur etv iti tenâpâm priyam dhâmo 'pâgachan | Die B*r*ihaddevatâ hat bei diesem Hymnus nichts von dieser Legende, ebenso wenig als Sha*d*guruçishya, wol aber scheint die Upanishad Tschhakli, die 45ste bei Anquetil II, 372—77, als eine spätere Entwicklung derselben betrachtet werden zu können. — Ueber einen Nachkommen des Kavasha, den Tura Kâvasheya s. oben I, 203: ob von ihm das *turâ*yana-Opfer, s. adhy. IV, 11, benannt ist? Als Name eines dem Sudâs feindlichen Stammes wird Kavasha von Roth zur Lit. 97. 133 in *R*ik M. VII, h. 18, 12 gefasst (Langlois II, 231 versteht darunter einen Asura!): das Fem. kavashî findet sich häufig als Beiwort der knarrenden Thüren in den Âprîliedern Vâj S. 20, 40. 60. 21, 34. 29, 5 (kavasha*h* für kavashya*h*).

Als Grund, weshalb die Priester beim Wasserholen (zur Mischung mit dem Soma) von den Frauen des Opfernden begleitet werden, wird ebenda (XII, 3) folgender angegeben: atha yat saha patnîbhir yanti | Gandharvâ ha vâ indrasya somam apsu pratyâyitâ gopayanti (*G. i. pr.* viçvâsitâ*h* *s.* divyam somarasam *a. g.* tena divyasomasampriktam udakam tenam [netum?] açakyam), ta u ha strîkâmâs (s oben I, 217), te hâsu (patnîshu) manâ*n*si kurvate | tad yathâ pramattânâm (anyamanaskânâm) yajnam âhared, evam tad | upanâmuka *) u evainam yajno bhavati ya evam veda. Im Aitar. Br. finden sich zwei dergl. Sagen über den Wächterdienst der Gandharven beim Soma und über die Art und Weise, wie ihnen dieser entwendet ward: die erste derselben findet sich I, 27: somo vai râjâ gandharveshv âsît tam devâç ca *r*ishayaç câ 'bhyadhyâyan katham ayam asmân somo râjâ "gached iti | sâ vâg abravît: strîkâmâ vai gandharvâ, mayaiva striyâ bhûtayâ pa*n*adhvam iti | neti devâ abruvan katham vayam tvad *r*ite syâmeti | sâ 'bravît: krî*n*îtaiva, yarhi vâva vo mayâ 'rtho bhavitâ tarhy eva va*h* punar âgantâ 'smîti | tatheti tayâ mahâ*n*agnyâ (?. Chamb. 45. 62. 77., mit dentalem n im Çânkhây. Sûtra XII, 24 neben mahânagna) bhûtayâ somam râjânam akrî*n*ans | tâm anuk*r*itim askan-

*) Das Affix uka mit V*r*iddhi der Wurzel ist nicht allzu häufig: daher einige Beispiele ârdhuka (*r*dh+â) 8, 2. 16, 4. pracyâvuka 15, 4. pramâyuka V*r*ih. Âr. M. I, 2, 19. abhimânuka Çatap. II, 6, 2, 6.

nâm vatsatarim âjanti somakrayanîm, tayâ somam râjânam krinanti, tâm punar nishkriniyât, punar hi sâ tân âgachat | Zu vergleichen ist hier die verwandte Sage im Çatap. Br. III, 2, 4, 2 ff. Die zweite Legende III, 25 ist bei weitem ausführlicher: „somo vai râjâ 'mushmin loka âsît, tam devâç *ca* rishayaç câ 'bhyadhyâyan katham ayam asmânt somo râjâ "gached iti | te 'bruvanç chandânsi: yûyam na imam somam râjânam âharateti | tatheti te suparnâ bhûtvo 'dapatans tad etat sauparnam (sop. Cod.) ity *âkhyânavida* âcaxate | Die Jagatî ermüdet auf der Hälfte des Weges, die Trishtubh kommt weiter, aber auch nicht zum Ziel. Da macht sich dann die Gâyatrî auf, begleitet von den besten Segenswünschen der Götter, und: somapâlân bhîshayitvâ padbhyâm ca mukhena ca somam râjânam samagribhnâd — tasyâ anu visrijya kriçânuh somapâlah savyasya pado nakham achidat tachalyako 'bhavat tasmât sa nakham iva, yad vaçam asravat sâ vaçâ 'bhavat tasmât sâ havir ivâ, 'tha yah çalyo yad anîkam âsît sa sarpo nirdançy abhavat sa ha sasvajo (? Ch. 45. 62. 77), yâni parnâni te manthâvalâ, yâni snâvâni (Ch. 62, st. 45., sr. 77) te gandûpadâ, yat tejanam so'ndhâhih, sosâ (?) tathe'shur abhavat | was (vom Soma) die Gâyatrî mit dem rechten Fusse erfasste, das ward das prâtahsavanam, was mit dem linken, das mâdhyandinam savanam, und was mit dem Munde, das ward das tritîyam savanam." Zwar werden hier die Gandharva nicht direkt als die somapâlâs genannt, aber der eine von diesen, der namentlich aufgeführt wird, Kriçânu, ist der letzte von den Vâj. S. IV, 27 als somaraxakâs aufgezählten sieben Gandharven: Svâna, Bhrâja, Anghâri, Bambhâri, Hasta, Suhasta, Kriçânu, s. Çatap. III, 3, 3, 10 ff. und Mahîdh. ad l. Dieser Kriçânu nun ist in mehrfacher Beziehung so interessant, dass ich mir eine kleine Abschweifung über ihn erlaube: zunächst findet er sich noch einmal in der Vâj. S. wieder V, 32 (neben Anghâri und Bambhâri), mit dem Beinamen samrâj und der Tradition nach zur Bezeichnung des âhavanîya Feuers dienend. Im Rik I, 112, 21 wird erzählt, dass die Açvin den Kriçânu beim Wurfe (asane) beschützten: ib. 155, 2 (= Nir. XI, 8) sind es Indra und Vishnu, welche Kriçânor astur asanâm urushyathah „des Schützen Kriçânu Wurfe Raum schaffen," d. i.

den Wurf befördern? Kuhn's Freundlichkeit verdanke ich noch eine dritte Stelle aus dem *R*ik, in welcher er erwähnt wird: ash*t*. VIII, 2, 7, 3 heisst es nämlich: tri*h* sapta sasrâ nadyo mahir apo vanaspatîn parvatân agnim ûtaye | K*r*içâunm ast*r*in tishyam sadhasta â rudram rudreshu rudriyam havâmahe || auch hier ist er also eine freundliche Gottheit, und wenn er in der vorigen Stelle selbst als Schütze, astar, genannt wird, steht er hier wenigstens unmittelbar neben dergl. Schützen. Er nun ist es offenbar, den wir im Avesta in der Form kĕrĕçâni antreffen, zwar nur ein einziges Mal, aber an einer wegen der daran sich knüpfenden Fragen sehr wichtigen Stelle, im Yaçna Cap. 9, bei Burnouf in den études sur la langue et sur les textes Zends (Paris 1850) p. 302. Während K*r*içânu im Ait. Br. Schützer des Soma ist, erscheint kĕrĕçâni als ein Feind desselben und seiner Diener, der (atharvan-) Priester. Es ist dies offenbar einer der vielen Fälle, in denen die indische und die persische Mythe in Gegensatz zu einander getreten sind: welche der beiden Auffassungen die ursprünglichere ist, wird sich nicht so leicht entscheiden lassen, da sie beide nur verschiedene Auffassungen einer und derselben Grundidee sind: k*r*içânu nämlich ist der Etymologie nach das verzehrende, vernichtende Feuer, welches seine Flammen als Geschosse versendet. Der Inder nun dachte sich diese Pfeile gegen seine und seines (Soma-) Kultus Feinde gerichtet, und daher ward K*r*içânu für ihn eine freundliche Gottheit, die er um Schutz bittet, der Perser dagegen gegen sich selbst, und daher muss Homa jenen vernichten. Der persische kĕrĕçâni hat nun aber für uns auch noch eine andere Bedeutung, und zwar verdanke ich meinem Freunde Spiegel die Aufklärung darüber. Grade ebenso, wie die Inder, durch den Gleichklang der Namen bewogen, den Christus in ihrem K*r*ish*n*a wiederfanden, haben auch die Perser den Christus in ihrem Kĕrĕçâni gesucht, und daher erklärt sich die aus dem Huzvaresch geflossene Uebersetzung des Neriosengh: tarçâka-dîn (marg. phira*n*gî) d. i. Christen. Von welcher Wichtigkeit dies für das Alter etc. der Huzvaresch-Uebersetzung ist, wird Spiegel in seiner Einleitung zum Avesta darthun: uns geht hier zunächst nur das Faktum an und für sich selbst an, insofern es

für die Identifikation des K*r*ish*n*a mit Christus ein so vollständiges Analogon bildet, als man nur irgend verlangen kann.

Zu XIII, 3 bemerkt Vin., dass der betreffende Vers (oder ist es bloss ein Yajus?) sich in der Samhitâ des *R*ik nicht vorfinde: havir agne vîhîty anusavanam puroláçasvish*t*ak*r*ito yajaty (asya *samhitâyâm apâthâd* *r*iktvâbhâvâçankâm nirâkartum praçansâm âha), Avatsâro *) ha Prâçrava*n*o (Prâ*s*r., pra*s*rava*n*asyâpatyam Vin., s. aber auch oben I, 34) devânâm hotâ "sa | tam etasmin dyumne (yâgasarvasve) m*r*ityu*h* pratyâlilye (utk*r*ish*t*asthâne vighna âçlish*t*avân), 'gnir vai m*r*ityu*h* | sa havir agne vîhîty (havishâ) agnim prîtvâ 'thâ 'timumuce. *A. W.*

(Fortsetzung folgt.)

Ein mystisches Alphabet.

In der Râmapûrvatâpanîyopanishad (Ch. 483 = A.; E. I. H. 1726 = I.) v. 75—81 wird der mâlâ-mantra des Râma gelehrt, in folgender Weise:

târo, natiç ca, nidrâyâ*h*(!), sm*r*itir, medaç ca, kâmikâ || 75 ||
rudre*n*a samyutâ, vahnir, medhâ'maravibhûshitâ |
dîrghâ 'krûrayutâ, hlâdiny, atho dîrghâ samânadâ || 76 ||
xudhâ, krodhiny, amoghâ ca, viçvam apy, atha medhayâ |
yuktâ dîrghâ, jvâlinî ca sasûxmâ, m*r*ityurûpi*n*î || 77 ||
sapratish*t*hâ hlâdinî, tvak, xvela*h*, prîtiç ca sâmarâ |
jyotis, tix*n*â 'gnisamyuktâ, çvetâ 'nusvârasamyutâ || 78 ||
kâmikâpancamo, lântas, tânto 'tha, dhânta ity atha |
sa sânanto, dîrghayuto vâyu*h*, sûxmayuto visha*h* || 79 ||
kâmikâ, kâmikâ rudrayuktâ 'tho, 'tha sthirâ, say (A., sa I.), e |
tâpinî, dîrghayuktâ bhûr, anilo, 'nantago 'nala*h* || 80 ||
nârâya*n*âtmaka*h* kâlo, prâ*n*o, 'mbho vidyayâ yutam |
pîtâ (A. prîtâ I.), ratis, tathâ lânto yonyâ yukto, 'ntato nati*h* || 81 ||

das heisst: om namo bhagavate Raghunandanâya raxo-

*) Ein Avatsâra resp. Vatsâra Kâçyapa ist *R*ishi von *R*ik M. V, 44. IX, 53—60. Vâj. S. VII, 12. XII, 115. XXXIII, 49.

ghnaviçadâya madhuraprasannavadanâyâ 'mitatejase valâya Râmâya Vishnave namah |

Es ergiebt sich hieraus folgendes Alphabet: *a* ist nicht bezeichnet. — *â* mânada 76, ananta 79. 80, dirgha 79. 80, pratishthâ 78, nârâyana 81. — *i* sûxma 77. 79, vidyâ 81. — *u* amara 76. 78 — *e* rudra 76. 80, e 80, yoni 81. — *o* viçvam 77. — *x* amoghâ 77. — *g* smriti 75. — *gh* medhâ 76. 77. — *j* 80. — *n* (cerebr.) rati 81. — t kâmikâ 75. 80. — d hlâdini 76. 78, tânta 79. — dh prîti 78. — n dirghâ 76. 77, dhânta(?) 79, kâmikâpancama 79. — *p* tixnâ 78. — *bh* nidrâ 75. — *m* xvela 78, visha 79, kâla 81. — *m* (anusv.) akrûra 76, anusvâra 78. — *y* xudhâ 77, tvak 78, vâyu 79, anila 80, prâna 81. — *r* vahni 76, agni 78, krodhinî 77, jyotis 78, anala 80. — *v* medas 75, jvâlinî 77, lânta 79. 81, tâpinî 80, ambhas 81. — *l* bhû 80. — *ç* mrîtyurûpini 77. — *s* çvetâ 78, sa 80. — *sh* pitâ 81 (A, prîtâ I.). [Es fehlen also, weil nicht vorkommend: î, û, ri, ri, li, li, ai, au, k, kh, ñg, c, ch, jh, ñ, *t*, *th*, *d*, *dh*, th, ph, b, h]

Die meisten dieser Namen kehren in dem Tantra-Ceremoniell und in den Zauberbüchern wieder, bei der Lehre nämlich von der Zauberkraft der Buchstaben in Diagrammen und Amuletten, ausserdem aber auch noch unter den Namen der Töne (kalâ, râga). *A. W.*



Nachrichten aus Indien.

Im Journal Asiatique Märzheft 1851 p. 306 liest man:

Nous trouvons dans une lettre de M. Ariel, en date du 10 Janvier 1851 la liste suivante d'ouvrages publiés dans l'Inde pendant le cours*) de l'année 1850.

Kâdambarî, prix 5 roupies: — Râjanîti, 2 r.: — Kirâtârjuniya, 8 r.: — Mâghakâvya, 12 r.: — Bhattikâvya, 10 r.: — Vivâdacintâmani, 4 r.: — Lîlâvatî, 3 r.: — Vijaganita, $2^1/_2$ r. — Smritisârasamgraha (ohne Angabe des Preises): — Vedântasâra,

*) Sollten wirklich alle diese Werke im Laufe des Jahres 1850 veröffentlicht worden sein???

2½ r.: — Vedântaparibhâshâ, 2 r.: — Yogavâsish*t*hasâra, 4 r.: — Çârîrakabhâshya, 10 r.: — Dix Upanishads, 25 r.: – Pancadaçi, texte et commentaire sanscrit, avec paraphrase en bengali, 20 r.: — Anumânakhan*d*a, 5 r.: — Çabdaçaktiprakâçikâ, 2½ r.: — Vyutpattivâda, 2½ r.: — Sânkhyatattvakaumudî, 1 r.: — Kusumâ*n*jali, 2 r.: — Bauddhâdhikâra, 2 r.: — Khan*d*anakha*nd*akhâdya, ⅛ r. (?): — Daçakumâra carita, réimpression avec introduction.

Nach Aufzählung des Inhalts der bibliotheca indica (s. oben p. 157.) fährt der Artikel also fort: Un journal annonce la publication d'un volume intitulé: Selections from the vernauclar (sic!) Boodhist of (sic!) literature of Barmah by Cap. Latter in the native character. — On parle aussi d'une association pour la traduction compléte des Purânas. — A Pondichéry la huitième et dernière livraison du Dictionnaire latin-français-tamil est annonçée. Les missionaires ont publié d'excellentes leçons élémentaires de tamil. — A Madras le Brâhmane Hayagrêva Çâstri a publié à son imprimerie du Vivekadarça les ouvrages suivants: Bhâgavatapurâ*n*a, avec commentaire en caractères télougous, 30 r.: — Râmâya*n*a en caractères granthas, 14 r.: — Amarakoshamûlam, caractères granthas, 1 r: — Mâgham, les cinq premiers chants, caractères telougous, 2½ r.: —

In der eben in Berlin angekommenen nro. 5. 1850 des journal of the Asiatic Society of Bengal findet sich ein höchst interessanter Bericht des unermüdlich thätigen Dr. E. Roer vom 1sten April 1850 in Bezug auf die demnächst in der Bibliotheca Indica abzudruckenden Werke:

„The publication of the Upanishads, which are accompanied with a commentary of Çankarâcârya, being nearly completed, I have the honour, by direction of the Oriental section, to propose, for the consideration and orders of the Council and Society, the gradual publication of the following works in the Bibliotheca Indica*): 1. The Uttara-Naishadha, together with the com-

*) In einem Begleitschreiben (datirt vom 1sten Juni 1850) begründet Dr. Roer seine Vorschläge also: I beg to observe that in proposing so many texts for publication it was not intended, that all of

mentary of Nârâyana pandita. 2. The Vaiçeshikasûtras with the Commentary of Çri Çankara. 3. The Bhâshâ Paricheda with an English translation. 4. A Selection from the best Dramas in Sanscrit not yet published. 5. The Purânas. 6. The most important astronomical works of the Hindus and at first Varâhamihira's Vârâhî-Samhitâ and Panca Siddhântas, if these works can be obtained. 7. Nala Campu. 8. Bhoja Campu. 10. Râghava Pândavîya. 11. Anargha Râghava.

By the completion of the Naishadha the Society, who published the first part in 1836, would gratify the wishes of the Oriental scholars in Europe as well as in India. As Prema-Candra Pandit of the Sanskrit college in Calcutta, who has written the commentary to the first part of this work, is not prepared to furnish us with a commentary to the second, the Section proposes, that the tikâ of Nârâyana-Pandita, one of the oldest and best commentaries, be added to the text.

The Sûtras of Kanâda deserve also the early patronage of the Society, as no work of the Vaiçeshika school of philosophy has yet been printed.

The Society some years ago sanctioned the publication of the text of the Bhâshâ Paricheda together with an English translation, which I had prepared. This translation, as the Society will recollect, was lost by the transfer of papers from

them should be printed with the exclusion of other important works, which might hereafter be proposed by other scholars, but that sufficient time should be given to obtain good MSS, to examine and to compare them. Without this we would not be able to publish editions worthy of the high standing of our Society. The necessity of an early selection will be evident from the fact, that the Library of the Asiatic Society hardly contains one MS fit for printing, and that, had I not been assisted by MSS procured either from public collections or private individuals, I would not have succeeded in publishing aven one of the works already printed. I may perhaps not be able to collect a third of the works proposed, and on their collection the MSS may prove so bad as to preclude the hope of their early publication. Of the works enumerated in the list, only two are prepared for printing, viz. the Uttara-Naishadha, of which I have procured a sufficient number of MSS and the Bhâshâparicheda of which the translation is ready.

the former Secretary's office. I have since revised a rough copy and have now the pleasure to offer it to the Society for publication, together with the preface and text in the Bibliotheca Indica."

Aus nro. 6. 1850, p. 483 ff. ergiebt sich, dass die Asiatic Society, wie sie früher auf zwanzig Exemplare meiner Ausgabe des weissen Yajus subskribirt hatte, nunmehr Gleiches auch, auf Dr. Müller's Veranlassung, für drei von Dr. Goldstücker zu erwartende Werke gethan hat, nämlich für Jaimini's Pûrva Mîmâ*n*sâ Sûtra, für Kumârila's Tattva Vârttika, und für Mâdhava's Nyâya Mâlâ Vistara. Von letzterem Werke, das hier in Berlin in der Unger'schen Druckerei mit aus England herbeigeschafften Lettern gedruckt wird, sind bereits einige 30 Bogen fertig.

In dem Journal of the Indian Archipelago, ed. by J. R. Logan, January 1851. Singapore p. 74—77 berichtet Rev. J. Taylor Jones über eine siamesische Grammatik *), die im vorigen Jahre unter folgendem Titel erschien: „Grammatica linguae Thai; Auctore D. J. Bapt. *Pallegoix*, Episcopo Mallensi Vicario Apostolico Siamensi. — Ex typographia collegii assumptionis B. M. V. in civitate regia Krung Theph maha nakhon si Ayuthaya, vulgo Bangkok. Anno Domini 1850." 4to. 246 p. Darin heisst es: „The Catalogue of Siamese Books (der sich darin findet), though far from being complete, will still serve to show that Siamese literature is not so insignificant as it has sometimes been supposed. The miscellaneous list contains the titles of about 150 distinct works treating of grammar, arithmetic, astronomy, astrology and history. Many are poetical, and romances abound. The various martial romances of China, which have been faithfully and fully translated are very popular. These distinct works vary greatly in dimensions. A few are limited to a single volume — some to 2, 4, 5 or 10 vols.; but many again rise to 20. 30. 50. 80 or even 90 vols. The translated annals of Pegu make 20 vols., — the historic Records of Siam, of which the Chronology given before in eight or ten pages is a

*) „We are glad to learn that the Bishop proposes shortly to commence the publication of a Siamese dictionary," heisst es p. 77.

condensed abstract, make about 40 vols., — their code of Laws 55 vols, so that the mass of miscellaneous reading furnished by them all is by no means inconsiderable.

Then there follows a list of the Buddhist Sacred Books to the number of 3683 vols. For a people who have never enjoyed the art of printing, the amount of reading far surpasses that of most nations. The form of the books is so diverse from those in Europe, that there is no common measure for estimating the amount of matter contained in them, unless we estimate it by the time required to read them. More matter would be read in a Siamese book in the same time than in most European languages, because the words in the former, so far as they are pure Siamese, are all monosyllabic. Each Siamese volume will require from a fast reader from 1½ to 2 hours to go through it.

The system of Buddhism, as developed in the Traipham, an abstract of which is given in the Bishop's grammar, is the popular view as it prevails in Siam, Burmah, Laos and Kambuja. It differs but very little from that in Ceylon, but very widely from the modifications of it which prevail in China, Tibet and Nipal. In Siam also there has arisen with in the last 15 or 20 years a large and learned body who reject all that is miraculous in the Buddhist representations and adhere only to the moral teachings of Buddha (also freie Gemeinden!). Nearly half the words of the language borrow a tinge or shade of meaning from their connection with Buddhism. A general and somewhat accurate view of this system is therefore essential to a good knowledge of the language. Without it a student gains only an approximation, often quite remote, to the true import of terms."



Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Tabellarische Darstellung der gegenseitigen Verhältnisse der Sanhitâs des *R*ik, Sâman, weissen Yajus und Atharvan.

Es bedarf hier einiger Worte um die Art zu erläutern, in welcher die folgenden Tabellen zusammengestellt worden sind, da mein eigner Antheil an der Arbeit nur ein secundärer gewesen ist, kaum mehr als die Anordnung des von Anderen gelieferten Materials.

Was zunächst den Sâma-Veda betrifft, so bot Benfey's Ausgabe bereits eine vollständige Vergleichung desselben mit dem *R*ik, welche also nur von der Ash*t*aka-Adhyâya- und Varga-Eintheilung auf die in Ma*nd*ala und Hymnen reducirt werden musste, da die letztere jetzt allgemein als die praktischste anerkannt ist. Dass zugleich Benfey's Art den Sâman selbst zu citiren aufgegeben, und eine neue angenommen ward, wird wohl kaum einer Entschuldigung bedürfen, da jene anerkannt viel zu weitläufig ist, als dass sie in Anbetracht der Werthlosigkeit des Eintheilungsprincips, auf dem sie beruht, Anspruch darauf machen könnte, im Gebrauche beibehalten zu werden. Es würde sicher der Mühe werth sein, dass jeder Besitzer des Sâman sein Exemplar durchweg mit neuen Zahlen versähe: indess ist dies jetzt nicht mehr unbedingt nothwendig, da es eben hier die zweite Tabelle übernommen hat, die eine Zählung auf die andere zurückzuführen. Neben diesem war es übrigens noch ein anderer Zweck, der durch die Beifügung derselben erreicht werden sollte, der nämlich, in gedrängter und

übersichtlicher Form eine solche Vergleichung des Sâman mit den anderen Veden zu geben, wie sie bei genauerer Durchforschung des ersteren nicht ohne Werth sein möchte.

Die Concordanz zur Vâjasaneyi-Sa*n*hitâ wurde Herrn Dr. Weber von Herrn Prof. Roth in Tübingen mitgetheilt, und mir gleichfalls Gelegenheit gegeben sie zu copiren. Ausserdem dass sie zur Herstellung der *R*ik-Concordanz benutzt wurde, ist sie, auf Herrn Dr. Weber's Wunsch, zur Bequemlichkeit Derer, die den jetzt veröffentlichten Text des Yajus studiren, hier als die dritte Tabelle beigefügt.

Herrn Prof. Roth gehört auch die Vergleichung des Atharvan mit dem *R*ik, und ihm ist es also, mehr als irgend Jemanden sonst, zu verdanken, dass eine Arbeit von solcher Wichtigkeit für die Vedastudien, wie es eine ziemlich vollständige Concordanz des *R*ik mit den anderen Veden sein muss, bereits veröffentlicht werden kann. Die Vergleichung wurde nach einer Abschrift des Atharvan gemacht, die ich in diesem Sommer mit nach Tübingen brachte, als eine der Vorarbeiten zu einer Ausgabe dieses Veda, welche in nicht langer Zeit von uns beiden gegeben werden soll. Die hier gegebene Darstellung des Verhältnisses zwischen Atharvan und *R*ik ist, der Natur der Sache nach, nicht so vollständig und befriedigend, als dies bei den anderen Veden der Fall ist. Bei der grossen Masse des Atharva-Textes mag es wohl sein, dass sich einzelne Verse bis jetzt noch der Identification mit den entsprechenden *R*ikstellen entzogen haben: ferner wechseln die Lesarten des Atharvan, anstatt wie die des Sâman und Yajus im Allgemeinen leichte Varianten zu bieten, von vollkommener Uebereinstimmung mit dem *R*ik bis zu einer Verschiedenheit, die es zweifelhaft macht, ob beide Stellen in der That zwei verschiedene Recensionen desselben Originals sind:

in vielen Fällen endlich entsprechen sich zwei oder drei Pâda eines Verses in beiden Veden, während der Rest völlig verschieden ist. Auf dergleichen Fälle nun konnte in Tabellen wie die vorliegenden unmöglich Rücksicht genommen werden. Theils schon aus diesen Gründen schien es nicht rathsam, eine vierte Tabelle für den Atharvan hinzuzufügen gleich denen für den Sâman und Yajus: hauptsächlich aber, weil so lange der Text des Atharvan so wenig zugänglich ist, eine solche Tabelle fast werthlos sein würde, und die genaue Vergleichung eine passendere Stelle in unserer künftigen Ausgabe finden wird.

Noch ist zu erwähnen, dass das 20ste Buch des Atharvan, was sein Verhältniss zum *Ṛ*ik betrifft, von den vorhergehenden Büchern wohl unterschieden werden muss, indem es nur eine Sammlung von Auszügen aus dem *Ṛ*ik enthält, die ohne Abweichung aus derselben Textesrecension des letzteren genommen sind, welche uns noch vorliegt. In der allgemeinen Zusammenstellung am Ende der ersten Tabelle ist es deshalb von Buch 1—19 gesondert worden.

Berlin im November 1852.

W. D. Whitney.

I. Die *R*iksa*m*hitâ gegenüber den Sa*m*hitâs des Sâman, weissen Yajus und Atharvan.

Ma*nd*ala I.

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,7	1,14	3,22	
8-9		23-4	
2,4		7,8	
7	2,197	33,57	
8-9	198-9		
3,3		33,58	
4-6	2,496-8	20,87-9	20,84,1-3
7		7,33	
10	1,189	20,84	
11-2		20,85-6	
4,1	1,160		20,57,1
	2,437		68,1
2-3	2,438-9		20,57,2-3
			68,2-3
4-10			20,68,4-10
5,1	1,164		20,68,11
	2,90		
2-3	2,91-2		20,68,12
			69,1
4-10			20,69,2-8
6,1-2	2,818-9	23,5-6	20,27,1-2
			69,9-10
3	2,820	29,37	20,27,3
			69,11
4	2,201		20,40,3
			69,12
5	2,202		20,70,1
6			20,70,2
7	2,200		20,40,1
			70,3
8			20,40,2
			70,4
9-10			20,70,5-6
7,1	1,198		20,38,1
	2,146		70,7
2-3	2,147-8		20,38,2-3
			70,8-9

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
7,4	2,149		20,70,10
5	1,130		20,70,11
6	2,971		20,70,12
7			20,70,13
8	2,972		20,70,14
9			20,70,15
10	2,970		20,39,1
			70,16
8,1	1,129		20,70,17
2-4			20,70,18-20
5	1,166		20,71,1
6-7			20,71,2-3
8-10			20,60,4-6
			71,4-6
9,1	1,180	33,25	20,71,7
2-3			20,71,8-9
4	1,205		20,71,10
5-10			20,71,11-6
10,1	1,342		
	2,694		
2	2,695		
3	2,696	8,34	
5.	1,363		
12		5,29	
11,1	1,343	12,56	
	2,177		
2-3	2,178-9		
4	1,359		
	2,600		
5.8	2,601-2		
12,1	1,3		20,101,1
	2,140		
2-3	2,141-2		20.101,2-3
6	2,194		
7	1,32		
8-9	2,195-6		

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
12,10		17,9	
13,1-4	2,697-700		
14,3		33,45	
10		33,10	
15,3		26,21	
5	1,229		
9		26,22	
18,1	1,139	3,28	
	2,813		
2-3		3,29-30	
6	1,171	32,13	
19,1	1,16		
22,3		7,11	
5		22,10	
7		30,4.	
9		26,20	
13		8,32	
15		35,21	18,2,19
16	2,1024		
17	1,222	5,15	7,26,4
	2,1019		
18	2,1020	34,43	7,26,5
19-20	2,1021-2	6,4-5	7,26,6-7
21	2,1023	34,44	
23,4-5	2,143-4		
6	2,145	33,46	
16			1,4,1
17		6,24	1,4,2
18			1,4,3
19		9,6	1,4,4
20-1			1,6,2-3
22		6,17	7,89,3
24			7,89,2
24,8		8,23	
9			6,97,2
10		10,27	
11		18,49	
15		12,12	7,83,3
			18,4,69
25,19	2,935	21,1	
26,6-7	2,968-9		
10	2,967		
27,1	1,17		
	2,984		

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
27,2-3	2,985-6		
4	1,28		
	2,847		
5-6	2,849-8.		
7	2,765	6,29	
8-9	2,766-7		
10	1,15		
	2,1013		
11-2	2,1014-5		
29,1-7			20,74,1-7
30,1	1,214		
4	1,183		20,45,1
	2,949		
5-6	2,950-1		20,45,2-3
7	1,163	11,14	20,26,1
	2,93		
8-9	2,95-4		20,26,2-3
13	1,153		20,122,1
	2,434		
14-5	2,435-6		20,122,2-3
31,1		34,12	
12		34,13	
16			3,15,4
32,1-3			2,5,5-7
34,11		34,47	
35,2		33,43	
8-11		34,24-7	
36,1	1,59		
9		11,37	
13	1,57	11,42	
19	1,54		
37,3	1,135		
10	1,221		
40,1		34,56	
3	1,56	33,89	
5		34,57	
41,1	1,185		
44,1	1,40		
	2,1130		
2	2,1131		
13	1,50	33,15	
45,1	1,96		
6		15,31	
46,1	1,178		
	2,1078		

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
46,2-3	2,1079		
	-80		
15		34,28	
47,1	1,306		
49,3	1,367		
50,1	1,31	7,41	13,2,16
		8,41	
2			13,2,17
3		8,40	13,2,18
4		33,36	13,2,19
5			13,2,20
6		33,32	13,2,21
7-9			13,2,22-4
10		20,21	7,53,7
12			1,22,4
51,1	1,376		
52,1	1,377		
53,1-11			20,21,1
			-11
57,1-3			20,15,1-3
4	1,373		20,15,4
5-6			20,15,5-6
61,1-16			20,35,1
			-16
62,1-2		34,16-7	
71,8		33,11	
74,1	2,729	3,11	
2-3	2,730-1		
75,3-4	2,885-6		
5	2,887	33,3	
79,4	1,99	15,35	
	2,911		
5-6	2,912-3	15,36-7	
7-9	2,874-6		
80,1	1,410		
3	1,413		
7	1,412		
81,1	1,411		20,56,1
	2,352		
2	2,353		20,56,2
3	1,414		20,56,3
	2,354		
4	1,423		
7-9			20,56,4-6
82,1	1,416		
2	1,415	3,51	18,4,61

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
82,3		3,52	
4	1,424		
83,1-6			20,25,1-6
84,1	1,347		
	2,378		
2	2,380	8,35	
3	2,379	8,33	
4	1,344		
	2,299		
5-6	2,301		
	300		
7	1,389		20,63,4
	2,691		
8-9	2,693-2		20,63,5-6
10	1,409		20,109,1
	2,355		
11-2	2,356-7		20,109,
			2-3
13	1,179		20,41,1
	2,263		
14	2,264		20,41,2
15	1,147		20,41,3
	2,265		
16	1,341		18,1,6
19	1,247	6,37	
	2,1073		
20	2,1074		
85,6			20,13,2
86,1		8,31	20,1,2
8	2,944		
89,1-5		25,14-8	
6	2,1225	25,19.	
7		25,20	
8	2,1224	25,21	
9		25,22	
10		25,23	7,6,1
90,1	1,218		
6-8		13,27-9	
9		36,9	19,9,6
91,1		19,52	
16-8		12,112-4	
19		4,37	
20-3		34,20-3	
92,1-3	2,1105-7		
13	2,1081	34,33	
14-8	2,1082-6		

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
94,1	1,66		20,13,3
	2,414		
3-4	2,416-5		
95,1		33,5	
96,5		12,2	
97,1-8			4,33,1-8
98,1		26,7	
2		18,73	
101,1	1,380		
102,1		33,29	
4			7,50,4
104,9			20,8,2
105,1	1,417	7,42	18,4,89
		33,90	
5	1,368		
107,1		8,4.	
112,		34,29-30	
24-5			
113,	2,1099		
1-3	-1101		
114,1		16,48	
115,1			13,2,35
			20,107, 15
2			20,107, 16
4		33,37	20,123,1
5		33,38	20,123,2
6		33,42	
127,1	1,465	15,47	20,67,3
	2,1163		
2-3	2,1164 -5		
130,1	1,459		
7		34,49	
131,2			20,72,1
3			20,72,2 75,1
4-5			20,75,2-3
6			20,72,3
132,6		8,53	
133,7			20,67,1
139,1	1,461		
5	1,287		
8			20,67,2
11		7,19	

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
147,2		12,42.	
149,	2,1124		
3-5	-6		
150,1	1,97		
152,3			9,10,23
154,1		5,18	7,26,1
2			7,26,2-3
6		6,3	
157,	1,1108		
1-3	-10		
162,		25,24-43	
1-20			
21		23,16	
		25,44	
22		25,45	
163,		29,12-24	
1-13			
164,1			9,9,1
2			9,9,2
			13,3,18
3-22			9,9,3-22
23-5			9,10,1-3
26-7			7,73,7-8
			9,10,4-5
28			9,1,8 10,6
29-30			9,10,7-8
31		37,17	9,10,11
32-9			9,10,10 12-18
40			7,73,11
			9,10,20
			13,1,41
41			9,10,21
43-6			9,10,25-8
47			6,22,1.
			9,10,22
			13,3,9
49		38,5	7,10,1
50			7,5,1
52			7,39,1
165,3		33,27	
4		33,78	
9		33,79	
15		34,48	
173,12		3,46	

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
175, 1-3	2,782-4		
186,1		33,34	
187,1		34,7	
189,1		5,36	

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
189,1		7,43	
		40,16	
191,4			6,52,2
8			5,23,6
9			6,52,1

Ma*nd*ala II.

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,1		11,27	
3,11		17,88	
5,3	1,94		
6,4		12,43	
7,6		11,70	
9,1		11,36	
3		17,75	
10,4-5		11,23-4	
12,1-11			20,34,1-11
12-14			20,34,13-5
15			20,34,18
22,1	1,457		20,95,1
	2,836		
2-3	2,838-7		
4	1,466		
23,15		26,3	
19		34,58	
29,6		33,51	

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
32,4-5			7,48,1-2
6		34,10	7,46,1
7			7,46,2
33,11			18,1,40
14		16,50	
36,2			20,67,4
3		26,24	
4-5			20,67,5-6
37,2			20,67,7
41,1		27,32	
2		27,29	
4	2,260	7,9	
5-6	2,261-2		
7-9		20,81-3	
10	1,200		20,20,5
11-2			20,20,6-7
13		7,34	

Ma*nd*ala III.

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,23	1,76		
2,7		33,75	
6,9			20,13,4
9,1	1,62		
2	1,53		
9		33,7	
10,5	1,98		
7	1,100		
11,2		22,16	
5-7	2,906		
	-8		
12,1	2,19	7,31	
2-3	2,20-1		
4	2,1052		
5-6	2,925-6		
	1053-4		

I.	Sâma.	Vâj.	Ath.
12,7-8	2,927-8		
	1044-5		
9	2,1043		
14,5		18,75	
15,1		11,49	
16,1	1,60		
22,1-5		12,47-51	
24,1		9,37	
26,7		18,66	
27,7-9	2,827-9		
13-5	2,888-90		20,102,1-3
29,2	1,79		
3-4		34,14-5	
8		11,35	
10		3,14	3,20,1
16			7,97,1

III.	Sâma.	Vâj.	Ath.
30,1-2		34,18-9	
6			3,1,4
8		18,69	
22	1,329		
31,6		33,59	
32,14			20,8,3
33,13			14,2,16
34,1-2			20,11,1-2
3		33,26	20,11,3
4-11			20,11,4-11
35,4			20,86,1
6		26,23	
37,1		18,68	20,19,1
2-7			20,19,2-7
8-11			20,20,1-4
38,4		33,22	4,8,3
40,1			20,1,1. 6,1
2			20,6,2. 7,4
3-5			20,6,3-5
6	1,195		20.6,6
7-9			20,6,7-9

III.	Sâma.	Vâj.	Ath.
41,1-9			20,23,1-9
42,1-9			20,24,1-9
45,1	1,246	20,53	7,117,1
	2,1068		
2-3	2,1069-70		
47,1-2		7,38-7	
4		33,63	
5		7,36	
51,1	1,374		
7		7,35	
10	1,165		
	2,87		
11-2	2,88-9		
52,1	1,210	20,29	
53,1	1,338		
21			7,31,1
59,6		11,62	
62,10	2,812	3,35	
16	1,220	21,8	
	2,13		
17-8	2,14-5		

Ma*nd*ala IV.

IV.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,4-5		21,3-4	
20		33,16	
2,16		19,69	18,3.21
17-9			18,3,22-4
3,1	1,69		
4,1-5		13,9-13	
7,1		3,15	
8,1	1,12		
9,1	1,23		
8		3,36	
10,1	1.434	15,44	
	2,1127		
2-3	2,1128-9	15,45-6	
15,3	1,30	11,25	
16,1-8			20,77,1-8
17,8	1,335		
20,1-2		20,48-9	
21,1		20,47	
30,1	1,203		

IV.	Sâma.	Vâj.	Ath.
31,1	1,169	27,39	20,124,1
	2,32		
2-3	2,33-4	27,40-1	20,124,2-3
32,1	1,181	33,65.	
39,6	1,358	23,32	20,127,3
40,3-4		9,15-4	
5		10,24	
		12,14	
42,10		7,10	
44,1-7			20,133,1-7
47,1	2,978	27,30	
2-3	2,979-80		
50,1-6			20,88,1-6
10			20,13,1
52,1-3	2,1075-7		
54,2		33,54	
56,5-7	2,946-8		
57,3			20,133,8
4-6			3,17,6-8

IV.	Sâma.	Vâj.	Ath.	IV.	Sâma.	Vâj.	Ath.
57,7			3,17,4	58,10		17,98	7,82,1
8		12,69	3,17,5	11		17,99	
58,1-9		17,89-97		5b. 6a.		13,38	

Ma*nd*ala V.

IV.	Sâma.	Vâj.	Ath.	IV.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,1	1,73	15,24	13,2,46	33,3		10,22	
	2,1096			38,1	1,366		
2-3	2,1097-8			39,1	1,345		
12		15,25			2,522		
2,9			8,3,24	2-3	2,523-4		
4,5			7,73,9	40,4			20,12,7
5,1		3,2		42,4		8,15	7,97,2
6,1	1,425	15,41		44,1		7,12	
	2,1087			14-5	2,1176-7		
2	2,1089	15,42		46,2-3		33,48-9	
3	2,1088			7-8			7,49,1-2
4	1,419		18,4,88	47,3		17,60	
	2,372			7			19,11,6
5	2,373			50,1		4,8	
9	2,374	15,43		60,1			7,50,3
7,1		15,29		62,8		10,16	
10,1	1,81			68,1-2	2,493-4		
11,1	1,257	15,27		3	2,495		
2	1,259				817		
6	1,258	15,28		4-5	2,818-9		
13,2-4	2,755-7			70,1-3	2,335-7		
14,1		22,15		75,1	1,418		
16,1	1,88				2,1093		
18,1	1,85			2-3	2,1094-5		
20,1		19,64		76,1-3	2,1102		
24,1	1,448	3,25a			-4		
	2,457	15,48a		78,8		8,28	
2	2,458	3,25b		79,1	1,421		
		15,48b			2,1090		
3		3,26d		2-3	2,1091-2		
4	2,459	3,26c		81,1		5,14	
		15,48c		2		12,3	
25,7	1,86	26,12		3		11,6	
26,1	2,871	17,8		82,4	1,141		
2-3	2,872-3			5		30,3	
28,3		33,12	7,73,10	83,6			4,15,11
31,4	1,440			8			4,15,16
	-439			85,2		4,31	
32,1	1,315			87,1	1,462		

Mandala VI.

VI.	Sâma.	Vâj.	Ath.
2,1	1,84		
4	1.365		
6	1,83		18,4,59
4,7		33,13	
5,7		18,74	
7,1	1,67	7,24	
	2,490		
2	2,492		
4	2,491		
15,5		17,10	
7-9	2,917-9		
16,1	1,2		
	2,824		
2-3	2,825-6		
10	1,1		
	2,10		
11	2,11	3,3	
12	2,12		
13	1,9	11,32	
14-5		11,33-4	
16	1,7	26,13	
	2,55		
17-8	2,56-7		
28	1,22	17,16	
34	1,4	33,9	
	2,746		
35-6	2,747-8		
37-9	2,1055-7		
43	1,25	13,36	
	2,733		
44-5	2,734-5		
17,3			20,8,1
15	1,454		20,63,3
			19,12,1
19,1		7,39	
22, 1-11			20,36,1-11
24,6	1,68		
28,1-6			4,21,1-6
7			4,21,7
			7,55,1
8			9,4,23
32,1	1,322		

VI.	Sâma.	Vâj.	Ath.
42,1	1,352		
	2,790		
2-4	2,791-3		
43,1	1,392		
44,1	1,351		
4	1,357		
45,1	1,127		
22	1,115		20,78,1
	2,1016.		
23-4	2,1017-8		20,78,2-3
25	1,146		
46,1	1,234	27,37	20,98,1
	2,159		
2	2,160	27,38	20,98,2
3	1,286		
5-6			20,80,1-2
7	1,262		
9	1,266		20,83,1
10			20,83,2
47,1		27,42	18,1,48
2		27,44	
6			7,76,6
8			19,15,4
11	1,333	20,50	7,86,1
12-3		20,51-2	
26-8		29,52-4	6,125,1-3
29-30		29,55-6	6,126,1-2
31		29,57	
48,1	1,35		
	2,53		
2	2,54		
7	1,36		
9	1,41		
	2,973		
10	2,974		
49,4		33,55	
8		34,42	
50,14		34,53	
51,13	1,105.		
52,2			2,12,6
9	2,945	33,77	
13		33,53	
53,10	2,943		

VI.	Sâma.	Vâj.	Ath.
54,9		34,41	7,9,3
10			7,9,4
57,1	1,202		
4	1,148		
58,1	1,75		
59,6	1,281	33,93	
60,4	2,203		
5	2,204	33,61	
6	2,205		
7-9	2,341-3		
10-2	2,499		
	-501		
13		3,13	
61,10	2,811		

VI.	Sâma.	Vâj.	Ath.
68,			7,58,1-2
10-1			
69,8			7,44,1
70,1	1,378	34,45	
71,3		33,69	
6		8,6	
73,1-3			20,90,1-3
74,2-3			7,42,1-2
75,1-14		29,38	
		-51	
16	2,1213	17,45	3,19,8
17	2,1216	17,48	
18	2,1220	17,49	7,118,1
19	2,1222		

Ma*nd*ala VII.

VI.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,1	1,72		
	2,723		
2	2,724		
3	2,725	17,76	
2,2		29,27	
3,1	2,569		
2	2,570	15,72	
3	2,571		
6,1	1,78		
8,1	1,70		
4		12,34	
12,1-3	2,654-6		
15,3	2,731		
7	1,26		
10			8,3,26
13	1,24		
16,1	1,45	15,32-3	
	2,99		
2	2,100	15,33-4	
5	1,61		
7	1,38	33,14	
11	1,55		
	2,863		
12	2,864		
19,			20,37,1-11
1-11			
21,1	1,313		

VI.	Sâma.	Vâj.	Ath.
22,1	1,398		20,117,1
	2,277		
2-3	2,278-9		20,117,2-3
4-6	2,1148-50		
7-8			20,73,1-2
23,1	1,330		20,12,1
2-3			20,12,2-3
4		33,18	20,12,4
5			20,12,5
6		20,54	20,12,6
24,1	1,314		
27,1	1,318		
3			19,5,1
31,1	1,156		
	2,66		
2-3	2,67-8		
4	1,132		20,18,4
5-6			20,18,5-6
10	1,328		20,73,3
	2,1143		
11-2	2,1144-5		
32,1	1,284		
	2,1025		
2	2,1026		
4	1,293		
8	1,285		6,2,3
12-3			20,59,3-4

VII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
32,14	1,280		
	2,1032		
15	2,1033		
16	1,270		
18	1,310		20,82,1
	2,1146		
19	2,1147		20,82,2
20	1,238		
	2,217		
21	2,218		
22	1,233	27,35	20,121,1
	2,30		
23	2,31	27,36	20,121,2
24	1,309		
26	1,259		18,3,67
	2,806		20,79,1
27	2,807		20,79,2
35,1		36,11	19,10,1
2-10			19,10,2-10
11-15			19,11,1-5
38,3		9,18	
7		9,16	
39,2		33,44	
41,1-7		34,34 -40	3,16,1-7
55,5-8			4,5,6. 5. 1. 3
56,1	1,433		
59,3	1,241		
12		3,60	14,1,17
62,5		21,9	

VII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
66,4	2,701	33,20	
5-6	2,702-3		
7-9	2,417-9		
16		36,24	
74,1	1,304		
	2,103		
2	2,104		
3		33,88	
81,1	1,303		
	2,101		
2	2,102		
89,5			6,51,3
90,1		33,70	
3		27,24	
91,3		27,33	
92,1		7,7	
3		27,27	
5		27,28	
94,1-3	2,266-8		
4-6	2,150-2		
11		33,76	
97,4	2,810		
7			7,40,1
10			20,17,12
98,1-7			20,87,1-7
99,3		5,16	
100, 5-7	2,975-7		
103,1			4,15,13
104, 1-25			8,4,1-25

Ma*nd*ala VIII.

1,1	1,242		20,85,1
	2,710		
2	2,711		20,85,2
3-4			20,85,3-4
5-6	1,291-2		
7	1,271		
10	1,295		
12	1,244		14,2,47
13-4			20,116,1-2
18	1,52		

1,20	1,307		
24	1,245		
	2,741		
25-6	2,742-3		
2,1	1,124		
	2,84		
2-3	2,85-6		
13	2,1154		
14	1,225		
	2,1155		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
2,15	2,1156		
16	1,157		20,18,1
	2,69		
17-8	2,70-1		20,18,2-3
19	1,227		
25	1,123		
	2,1007		
26-7	2,1009-8		
3,1	1,239		
	2,771		
2	2,772		
3	1,250	33,81	20,104,1
	2,957		
4	2,958	33,83	20,104,2
5	1,249		20,118,3
	2,937		
6	2,938		20,118,4
7	1,256		20,99,1
	2,923		
8	2,924	33,97	20,99,2
9-10			20,9,3-4
13-4			20,50,1-2
15	1,251		20,10,1
	2,712		
16	2,713		20,10,2
17	1,301		
4,1	1,279		20,120,1
	2,581		
2	2,582		20,120,2
3	1,252		
	2,1071		
4	2,1072		
7-8	2,955-6		
9	1,277		
11	1,308		
5,1	1,219		
6,1	2,657	7,40	20,128,1
2-3	2,659-8		20,128,2-3
4	1,137		20,107,1
	2,1001		
5	1,182		20,107,2
	2,1003		
6	2,1002		20,107,3
10	1,152		20,115,1
	2,850		
11-2	2,851-2		20,115,2-3

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
6,19	1,187		
28	1,143	26,15	
30	1,20		
7,28			13,1,21
9,1-5			20,129,1-5
6-10			20,130,1-5
11-15			20,131,1-5
16-21			20,132,1-6
11,1			19,59,1
7	1,8	12,115	
	2,516		
8-9	2,517-8		
12,1	1,394		20,63,7
2-3			20,63,8-9
16	1,384		20,111,1
17-8			20,111,2-3
13,1	1,381		
	2,96		
2-3	2,97-8		
14,1	1,122		20,28,1
	2,1184		
2-3	2,1185		20,28,2-3
	-6		
4			20,28,4
5	1,121		20,28,5
	2,989		
6			20,28,6
7-8	2,990-1		20,29,1-2
9-10			20,29,3-4
11-2			20,30,1-2
13	1,211	19,71	20,30,3
14-5			20,30,4-5
15,1	1,382		20,61,4
2-3			20,61,5-6
4	1,383		20,61,1
	2,230		
5-6	2,231-2		20,61,2-3
7-9	2,995-7		20,106,1-3
16,1	1,144		20,44,1
2-3			20,44,2-3
10-2			20,46,1-3
17,1	1,191		20,3,1
	2,16		
2-3	2,17-8		20,3,2-3
4-6			20,4,1-3
7-10			20,5,1-4

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
17,11	1,159		20,5,5
	2,75		
12-3	2,76-7		20,5,6-7
14	1,275		
18,7	1,102		
10	1,397		
18	1,395		
19,1	1,109		
	2,1037		
2	2,1038		
3	1,112		
	2,763		
4	2,764		
15	1,113.		
19	1,111	15,38-9	
	2,909		
20	2,910	15,39	
		-40	
30	1,108		
	2,1172		
31	2,1173		
20,1	1,401		
21	1,404		
21,1	1,408		20,14,1
	2,58		
2	2,59		20,14,2
3	1,402		
5	1,407		
9	1,400		20,14,3
10			20,14,4
11	1,403		
13	1,399		20,114,1
	2,739		
14	2,740		20,114,2
23,1	1,103		
13	1,114		
14	1,106		
15	1,104		
24,1	1,390		18,1,37
2			18,1,38
5		11,41	
13	1,386		
	2,859		
14-5	2,860-1		
16	1,385		20,64,4
	2,1034		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
24,	2,1035		20,64,5-6
17-8	-6		
19	1,387		20,65,1
20-1			20,65,2-3
22-3			20,66,1-2
24	1,396		20,66,3
26,30		27,34	
27,1	1,48		
13		33,91	
14		33,94	
32,7	1,230		
10	1,217		
21	1,223		
33,1	1,261		20,52,1
	2,214		
2-3	2,215-6		20,52,2-3
4	1,289		
7	1,297		20,53,1
	2,1046		
8-9	2,1047		20,53,2-3
	-8		
10	1,263		
34,1	1,348		
	2,1157		
2-3	2,1159		
	-8		
38,1-3	2,423-5		
40,6			7,90,1
41,9		12,36	
43,4		33,2	
11			3,21,6
			20,1,3
18		12,116	
44,1		3,1	
4-6	2,891-3		
12-4	2,1061		
	-3		
16	1,27	3,12	
	2,882		
17-8	2,884-3		
45,1	1,133	7,32	
	2,688		
2	2,689	33,24	
3	2,690		
4	1,216		
16	1,136		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
45,22	1,161		20,22,1
	2,81		
23-4	2,82-3		20,22,2-3
26	1,131		
28	1,204		
40	1,134		20,43,1
	2,420		
41	1,207		20,43,2
	2,422		
42	2,421		20,43,3
46,1	1,193		
4	1,206		
10	1,186		
14	1,265		
47,17			6,46,3
			19,57,1
48,13		19,54	
49,1-2	2,902-3		20,103,2-3
5	1,42		
9	1,36	27,43	
	2,894		
10	2,895		
11	1,43		
15	1,46		
19	1,39		
50,1	1,290		20,113,1
	2,583		
2	2,584		20,113,2
5	1,253		20,118,1
	2,929		
6	2,930		20,118,2
7	1,240		
	2,931		
8	2,932		
13	1,274		20,15,1
	2,671		
14	2,672		
17-8	2,808-9		
51,8	1,391		
52,1	1,355		
12		33,50	
53,1	1,194		20,93,1
	2,704		
2-3	2,705-6		20,93,2-3
7	1,142		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
55,1	1,237		
	2,37		
2	2,38		
7	1,272		20,97,1
	2,1041		
8	2,1042		20,97,2
9			20,97,3
57,1	1,354		
	2,1121		
2-3	2,1122		
	-3		
4	1,364		
58,1	1,360		
2	2,862		
3		12,55	
4	1,168		20,22,4
	2,839		92,1
5-6	2,840-1		20,22,5-6
			92,2-3
7			20,92,4
8	1,362		20,92,5
9-18			20,92,6-15
59,1	1,273		20,92,16
	2,283		105,4
2	2,284		20,92,17
			105,5
3	1,243		20,92,18
	2,505		
4	2,506		20,92,19
5	1,278		20,81,1
	2,212		92,20
6	2,213		20,81,2
			92,21.
7	1,268		
60,1	1,6		
10-1	2,904-5		
14	1,49		20,103,1
61,	2,954-3		
10-1			
12	1,117	33,19	
	2,952		
13	2,830	33,21	
14-5	2,831-2		
63,1	1,87		
	2,914		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
63,2-3	2,915-6		
4	1,89		
11	1,29		
64,1		13,37	
4		15,21	
10	1,11		
	2,998		
11-2	2,999-1000		
15		11,71	
65,10	2,338	8,39	20,42,3
11-2	2,339-40		20,42,2-1
68,3		5,35	
70,1	1,167		
	2,78		
2-3	2,79-80		
71,7	1,162		
72,1	1,138		
7		33,47	
73,1	1,5		
	2,594		
2	2,595		
3	2,596	13,52	
4-6	2,899-901		
7	1,34		
74,7		11,13	
77,1	1,236	26,11	20,9,1
	2,35		
2	2,36		20,9,2
3	1,296		
5	1,312		
78,1	1,258	20,30	
2		33,95	
3	1,257	33,96	
5-7	2,779-81		
79,1	1,269		20,104,3
	2,842		
2	2,843		20,104,4
5	1,248		
	2,761		
6	2,762		
81,1	1,155		
	2,63		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
81,2-3	2,64-5		
4	1,145		
7	1,170		
	2,992		
8-9	2,993-4		
10	1,215		
16	1,116		
19	1,158		20,110,1
	2,72		
20-1	2,73-4		20,110,2-3
22	1,197		
	2,1010		
23-4	2,1011-2		
25	1,118		
28	1,232		20,60,1
	2,174		
29-30	2,175-6		20,60,2-3
31	1,128		
82,1	1,125		20,7,1
	2,800		
2-3	2,801-2		20,7,2-3
4	1,126	33,35	20,112,1
5-6			20,112,2-3
7	1,119		20,47,1
	2,572		127,12
8-9	2,573-4		20,47,2-3
			127,13-4
16	1,208		
17	1,188		
18	1,140		
19	2,936	36,7	
23	1,151		
25	1,213		
28	1,173		
31	1,150		
	2,1140		
32-3	2,1141-2		
34	1,199		
83,1	1,149		
4	1,174		
	2,1135		
5-6	2,1136-7		
84,1	1,349		
4	1,346		
	2,233		

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
84,5-6	2,234-5		
7	1,350		
	2,752		
8-9	2,753-4		
85,7	1,324		
13	1,323		20,127,7
14-5			20,127,8-9
16	1,326		20,127,10
17			20,127,11
86,1	1,254		20,55,2
2			20,55,3
4	1,264		
7	1,260		
10	1,370		20,54,1
	2,280		
11-2	2,282-1		20,54,2-3
13	1,460		20,55,1
87,1	1,388		20,62,5
	2,375		
2-3	2,376-7		20,62,6-7
4	1,393		20,64,1
	2,597		
5-6	2,598-9		20,64,2-3
7	1,406		20,100,1
	2,60		
8-9	2,61-2		20,100,2-3
10	1,405		20,108,1
	2,519		
11-2	2,520-1		20,108,2-3
88,1	1,302		
	2,163		
2	2,164		
3	1,267	33,41	20,58.1
	2,669		
4	2,670		20,58,2

VIII.	Sâma.	Vâj.	Ath.
88,5	1,311	33,66	20,105,1
	2,987		
6	2,988	33,67	20,105,2
7	1,283		20,105,3
90,1		33,87	
5	1,255		
9		33,85	
11	1,276	33,39	13,2,29
	2,1138		20,58,3
12	2,1139	33,40	20,58,4
14			10,8,4
91,4	1,18		
7	1,21		
	2,296		
8-9	2,297-8		
13	1,13		
	2,920		
14-15	2,921-2		
20		11,73	19,64,3
21		11,74	
22	1,19		
92,1	1,47		
	2,865		
2	1,51		
	2,867		
3	2,866		
4	1,58		
6	1,44		
	2,933		
7	2,934		
8	2,107		
	2,228		
9	2,229		
12	1,110		

Vâlakhilya.

1,1	1,285		20,51,1
	2,161		
2	2,162		20,51,2
2,1-2			20,51,3-4
3,7		3,34	
		8,2	
9	2,959	33,82	

3,10	2,960		20,119,2
4,7	1,300	8,2	
9	2,1027		20,119,1
10	2,1028		
5,5	1,282		
7,5	1,447		
8,3			20,133,9

Mandala IX.

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,1	1,468	26,25	
	2,39		
2	2,40	26,26	
3	2,41		
2,1-5	2,387-91		
6	1,497		
	2,392		
7-10	2,393-6		
3,1-8	2,606-13		
9	2,108. 614		
10	2,615		
4, 1-10	2,397-406		
6,1	1,506		
7,1-9	2,478-86		
8,1-9	2,528-36		
9,1	1,476		
	2,285		
2-3	2,286-7		
10,1-3	2,469-71		
4	1,485		
	2,472		
5-9	2,473-7		
11,1	2,1. 113	33,62	
2-3	2,2-3		
4-9	2,794-9		
12,1-9	2,546-54		
13,1-9	2,537-45		
14,1	1,486		
15,1-8	2,616-23		
18,1	1,475		
	2,443		
2-3	2,444-5		
19,1-3	2,349-51		
6	2,111		
20,1-7	2,318-24		
23,2	1,502		
24,1-7	2,311-7		
25,1	1,474		
	2,269		
2-3	2,271-70		
27,1-6	2,635-40		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
28,1-6	2,630-4		
	641		
29,1-3	2,1115-7		
32,1	1,477		
	2,119		
2-3	2,121-20		
33,1	1,478		
	2,114		
2-3	2,115-6		
4	1,471		
	2,219		
5-6	2,220-1		
36,1	1,490		
37,1-6	2,642-7		
38,1-6	2,624-9		
39,1-6	2,248-53		
40,1	1,488		
	2,274		
2-3	2,275-6		
41,1	1,491		
	2,242		
2-6	2,243-7		
42,4	2,110		
44,1	1,509		
47,1	1,507		
48,1-5	2,186-90		
49,1-5	2,785-9		
50,1-5	2,555-9		
51,1	1,499	20,31	
	2,575		
2-3	2,577-6		
52,1	1,496		
53,1-4	2,1064-7		
54,1	2,105	3,16	
2-3	2,106-7		
55,1-4	2,325-8		
57,1-4	2,1111-4		
58,1	1,500		
	2,407		
2-4	2,408-10		
61,1	1,495		
	2,560		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
61,2-3	2,561-2		
4-6	2,137-9		
7-9	2,431-3		
10	1,467	26,16	
•	2,22		
11-2	2,24-3	26,18-7	
13	1,487		
	2,112.		
	685		
14-5	2,686-7		
16	1,484		
	2,239		
17-8	2,240-1		
19	1,470		
	2,165		
20-1	2,166-7		
22	1,494		
25	1,510		
	2,563		
26-7	2,564-5		
28	1,479		
	2,128		
29-30	2,129-30		
62,1-3	2,180-2		
4	1,473		
	2,358		
5-6	2,359-60		
7-9	2,329-31		
10	1,508		
19	1,489		
22-4	2,411-3		
25-7	2,125-7		
63,1	1,501		
7	1,493		
	2,566		
8-9	2,567-8		
18		8,63	
22	1,483		
	2,585		
23	2,586		
24	1,492		
	2,587		
25-27	2,1049-51		
64,1	1,504		
	2,131		
2-3	2,132-3		
64,4	1,482		
	2,384		
5-6	2,385-6		
7-9	2,308-10		
10	1,481		
13	1,505		
	2,191		
14-5	2,192-3		
22	1,472		
	2,426		
23-4	2,427-8		
28-30	2,4-6		
65,1-3	2,254-6		
4	1,480		
	2,134		
5-6	2,136-5		
10	1,469		
	2,153		
11-2	2,154-5		
16-8	2,183-5		
19	1,503		
	2,344		
20-1	2,345-6		
22-4	2,513-5		
28	1,498		
	2,487		
29-30	2,488-9		
66,	2,7-9		
10-2			
19	2,814		
	868		
20	2,869	26,9	
21	2,870	8,38	
25-7	2,660-2		
67,1-3	2,673-5		
16-8	2,1160-2		
22-3		19,42-1	
25		19,43	
29			7,32,1
31-2	2,648-9		
68,1	1,563		
69,2	2,721		
4	2,722		
6	2,720		
70,1	1,560		
	2,773		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
70,2-3	2,774-5		
73,4			5,6,3
75,1	1,554		
	2,50		
2-3	2,51-2		
76,1	1,558		
	2,578		
2-3	2,579-80		
77,1	1,556		
79,1	1,555		
82,1	1,562		
	2,666		
2-3	2,668-7		
83,1	1,565		
	2,225		
2-3	2,226-7		
85,1	1,561		
86,4-6	2,236-8		
10-2	2,381-3		
16	1,557		18,4,60
	2,504		
17-8	2,505-6		
19	1,559		18,4,58
	2,171		
20-1	2,172-3		
37-9	2,305-7.		
43	1,564		18,3,18
	2,964		
44-5	2,965-6		
87,1	1,523		
	2,27		
2-3	2,28-9		
4	1,531		
88,1-2	2,821-2		
7	2,823		
90,1	1,536		
2	1,528		
	2,758		
3-4	2,759-60		
91,1	1,543		
93,1	1,538		
	2,768		
2-3	2,769-70		
94,1	1,539		
95,1	1,530		
3	1,544		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
96,1	1,533	19,53	
5	1,527		
	2,293		
6-7	2,294-5		
13	1,532		
17-9	2,525-7		
97,1	1,526		
	2,749		
2-3	2,750-1		
4	1,535		
7	1,524		
	2,466		
8-9	2,467-8		
10	1,540		
	2,369		
11-2	2,370-1		
13-5	2,156-8		
22	1,537		
31	1,534		
34	1,525		
	2,209		
35-6	2,210-1		
37-9	2,707-9		
40	1,529		
	2,603		
41	1,542		
	2,605		
42	2,604		
49-51	2,776-8		
52	1,541.		
	2,454		
53-4	2,455-6		
98,1	1,549		
	2,588		
3	2,590		
5	2,589		
6	2,680		
7	1,552		
	2,679		
	1031		
10	2,681		
	1029		
12	2,1030		
99,1	1,551		
2-4	2,981-3		
100,1	1,550		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
100,	2,366-7		
6-7			
9	2,368		
101,1	1,545		
	2,47		
2-3	2,48-9		
4	1,547		20,127,4
	2,222		
5-6	2,223-4		20,127,5-6
7	1,546		
	2,168		
8-9	2,169-70		
10	1,548		
	2,451		
11-2	2,453-2		
13	1,553		
	2,124		
	736		
14-5	2,737-8		
102,1	1,570		
	2,363		
2-3	2,364-5		
4	1,101		
103,1	1,573		
3	1,577		
104,1	1,568		
	2,507		
2-3	2,508-9		
4	1,575		
105,1	1,569		
	2,448		
2-3	2,449-50		
4	1,574		
	2,961		
5-6	2,962-3		
106,1	1,566		
	2,44		
2-3	2,45-6		
4	1,567		
7	1,571		
	2,676		
8-9	2,677-8		
10	1,572		
	2,290		
11-2	2,291-2		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
106,13	1,576		
	2,123		
14	2,122		
107,1	1,512	19,2	
	2,663		
2-3	2,664-5		
4	1,511		
	2,25		
5	2,26		
6	1,519		
8	1,515		
	2,347		
9	2,348		
10	1,513		
	2,1039		
11	2,1040		
12	1,514		
	2,117		
13	2,118		
14	1,518		
	2,206		
15-6	2,207-8		
17	1,520		
19	1,516		
	2,272		
20	2,273		
21	1,517		
	2,429		
22	2,430		
23	1,521		
25	1,522		
108,1	1,578		
	2,42		
2	2,43		
3	1,583		
	2,288		
4	2,289		
5-6	1,584-5		
7	1,580		
	2,744		
8	2,745		
9	1,579		
	2,361		
10	2,362		
11	1,581		

IX.	Sâma.	Vâj.	Ath.
108,13	1,582		
	2,446		
14	2,447		
109,1	1,427		
	2,717		
2-3	2,719-8		
4	1,429		
	2,591		
5-6	2,592-3		
7	1,436		
10	1,430		
	2,682		
11-2	2,683-4		
13	1,431		
16-8	2,510-2		
110,1	1,428		5,6,4
	2,714		
2	1,432		
	2,716		
3	2,715	22,18	
4-5	2,858-7		
6	2,845		
7	2,856		
8	2,844		
9	2,846		
111,1	1,463		
	2,940		
2-3	2,942-1		

Mandala X.

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
1,1		12,13	
2		11,43	
2,3-4			19,59,3-2
3,1-3	2,896-8		
5,6			5,1,6
6,6		13,15	
8,1	1,71		18,3,65
9,1-3	2,1187	11,50	1,5,1-3
	-9	-2	
4	1,33	36,12	1,6,1
5			1,5,4
10,1	1,340		18,1,1
2-5			18,1,2-5
6-11			18,1,7-12
12			18,1,14 a
			13 b
13-4			18,1,15-6
11,1-9			18,1,18-26
12,1-8			18,1,29-36
13,1		11,5	18,3,39
2-4			18,3,38
			40-1
5			7,57,2
14,1-5			18,1,49.50
			47. 60. 59
6		19,50	18,1,58
7			18,1,54
14,8			18,3,58
9		12,45	18,1,55
10-16			18,2,11-3
			1. 3. 2. 6
15,1		19,49	18,1,44
2		19,68	18,1,46
3		19,56	18,1,45
4		19,55	18,1,51
5		19,57	18,3,45
6		19,62	18,1,52
7		19,63	18,3,43
8		19,51	18,3,46
9-10			18,3,47-8
11		19,59	18,3,44
12		19,66	18,3,42
13		19,67	
14		19,60	18,2,35
16,1-5			18,2,4-5
			7-8. 10
6			18,3,55
7			18,2,58
8			18,3,53
9		35,19	12,2,8
10		4,2	12,2,7
11		19,65	
12		19,70	18,1,56-7
13-4			18,3,6.60

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
17,1			18,1,53
2			18,2,33
3-4			18,2,54-5
5-6			7,9,2-1
7-9			18,1,41-3
10		4,2	6,51,2
11		13,5	18,4,28
12		7,26	
14			18,3,56
18,1		35,7	12,2,21
2-3			12,2,30.22
4		35,15	12,2,23
5-6			12,2,25-4
7			12,2,31
			18,3,57
8			18,3,2
9			18,2,59-60
10-3			18,3,49-52
19,5			6,77,2
21,1	1,420		
23,1	1,334		
3-5			20,73,4-6
25,1	1,422		
29,1-8			20,76,1-8
30,4			14,1,37
31,9			18,1,39
35,13		18,31	
36,12		33,17	
37,1		4,35	
40,10			14,1,46
12-3			14,2,5-6
42,1-8			20,89,1-8
9-10			7,50,6-7
			20,89,9-10
11			7,51,1
			20,89,11
43,1	1,375		20,17,1
2-11			20,17,2-11
44,1-11			20,94,1-11
45,1-12		12,18	
		-29	
46,1	1,77		
5	1,74		
7		33,1	
47,1	1,317		
50,1		33,23	

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
53,8		35,10	12,2,26
55,5	1,325		9,10,9
	2,1132		
6-7	2,1133		
	-4		
56,1	1,65		18,3,7
57,3-6		3,53-6	
60,11			6,91,2
12			4,13,6
61,3		7,17	
63,10		21,6	7,6,3
64,6		9,17	
67,1-12			20,91,1-12
68,1-12			20,16,1-12
73,1		33,64	
9	1,331		
11	1,319		
74,4		33,28	
81,1-2		17,17-8	
3		17,19	13,2,26
4-5		17,20-1	
6	2,939	17,22.24	
7		8,45	
		17,23	
82,1-2		17,25-6	
3		17,27	2,1,3
4-7		17,28	
		-31	
83,1-7			4,32,1-7
84,1-7			4,31,1-7
85,1-16			14,1,1-16
17			14,2,46
18			7,81,1
			13,2,11
			14,1,23
19			7,81,2
			14,1,24
20			14,1,61
21			14,2,33
23			14,1,34
24-30			14,1,19-21
			25-7
31-3			14,2,10-1
			28
34-6			14,1,29-8
			50

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
85,			14,2,38
37-41			1-4
42			14,1,22
43-4			14,2,40
			17
46			14,1,44
86,			20,126,1
1-23			-23
87,			8,3,1-17
1-18			21
19	1,80		5,29,11
			8,3,18
20-21			8,3,19-20
22		11,26	7,71,1
			8,3,22
23			8,3,23
25	1,95		
88,15		19,47	
89,4	1,339		
90,		31,1	19,6,1-15
1-15		-15	
16		31,16	
91,5	2,332		
6	2,1174		
7-8	2,333-4		
14-5		20,78-9	
94,5			6,49,3
96,1-5			20,31,1-5
6-13			20,32,1-8
97,1-14		12,75	
		-88	
15		12,89	6,96,1
16		12,90	6,96,2
			7,112,2
17		12,91	
18		12,92	6,96,1
19-22		12,93-6	
23		12,101	6,15,1
101,3-4		12,68	3,17,2-1
		-7	
12			20,127,2
103,	2,1199	17,33	19,13,2-4
1-5	-1203	-7	8. 5
6	2,1204	17,38	6,97,3
7-9	2,1205	17,39	19,13,7
	-7	-41	9. 10

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
103,10	2,1208	17,42	
11	2,1209	17,43	19,13,11
12	2,1211	17,44	3,2,5
13	2,1212	17,46	3,19,7
104,2			20,33,1
3			20,25,7
			33,2
4			20,33,3
105,1	1,228		
107,4			18,4,29
109,1-7			5,17,1-3
			6. 5. 10-1
110,		29,25-6	5,12,1-11
1-11		28-36	
115,1	1,64		
117,8			13,2,27
			3,25
120,1	2,833	33,80	5,2,1
2-3	2,834-5		5,2,2-3
4-9			5,2,4-9
121,1		13,4	4,2,7
2		25,13	13,3,24
			4,2,1
3		23,3	4,2,2
4		25,12	4,2,5
5-6		32,6-7	4,2,4-3
7		27,25	4,2,6
8		27,26	
9		12,102	
10		10,20	7,79,4
			80,3
123,1		7,16	
6	1,320		18,3,66
	2,1196		
7-8	2,1197-8		
125,			4,30,1-8
1-8			
126,1	1,426		
128,			5,3,1-6
1-8			8. 9
9		34,46	5,3,10
129,5		33,74	
130,2			10,7,43-4
131,1			20,125,1
2		10,32	20,125,2
3			20,125,3

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
131,		10,33	20,125,4-5
4-5		-4	
6			7,91,1
			20,125,6
7			7,92,1
			20,125,7
133,	2,1151-3		20,95,2-4
1-3			
5			6,6,3
134,1	1,379		
	2,440		
2	2,442		
6	2,441		
7	1,176		
136,4			6,80,1
137,1-5			4,13,1-5
6			6,91,3
7			4,13,7
139,1-2		17,58-9	
3		12,66	10,8,42
140,	2,1166	12,106	
1-6	-71	-11	
141,1-2		9,28-9	3,20,2-3
3	1,91	9.26	3,20,4
4		33,86	3,20,6
5		9,27	3,20,7
6	2,855		3,20,5
142,6-7			6,106,2-1
145,1-6			3,18,1-6
147,1	1,371		
148,1	1,316		
152,1			1,20,4
2			1,21,1
3	2,1217		1,21,3
4	2,1218	8,44	1,21,2
5			1,21,4
153,1	1,175		20,93,4
2	1,120		20,93,5
3-5			20,93,6-8
154,1-5			18,2,14-8
155,4			20,127,1
5		35,18	6,28,2
156,	2,877		
1-5	-81		
157,1	1,452	25,46	20,63,1
	2,460		

X.	Sâma.	Vâj.	Ath.
157,	2,461-2	25,46	20,63,1-2
2-3			
4-5			20,63,2-3
160,1-5			20,96,1-5
161,1-4			3,11,1-4
			20,96,6-9
5			8,1,20
			20,96,10
162,1-6			20,96,11-6
163,1-4			2,33,1-5
			20,96,17-
			21
6			2,33,7
			20,96,23
164,1			20,96,24
3-4			6,45,2-3
165,1-3			6,27,1-3
4			6,29,1
5			6,28,1
170,1	2,803	33,30	
2-3	2,804-5		
172,1	1,443		
4	1,451		19,12,1
173,1		12,11	6,87,1
2-3			6,87,2-3
4-5			6,88,1-2
6			7,94,1
174,1-3			1,29,1-3
5			1,29,6
178,1	1,332		7,85,1
179,			7,72,1-3
1-3			
180,2	2,1223	18,71	7,26,2
			84,3
3			7,84,2
184,1-2			5,25,5. 3
185,1	1,192	3,31	
2-3		3,32-3	
186,1	1,184		
	2,1190		
2-3	2,1191-2		
187,1-5			6,34,1-5
189,	2,726-8	3,6-8	6,31,1-3
1-3			20,48,4-6
191,1		15,30	6,63,4
2-4			6,64,1-3

Aus Ma*nd*.	in: Sâma I.	Sâma II.	Vâj.	Ath. 1—19.	Ath. 20.
I.	73	146	176	99	161
II.	4	6	21	6	28
III.	15	28	35	6	55
IV.	10	15	41	10	27
V.	17	43	32	12	1
VI.	35	53	55	29	25
VII.	31	58	33	59	41
VIII.	188	253	48	11	216
Vâl.	4	6	3		7
IX.	128	502	16	6	3
X.	34	66	187	387	160
	539	1176	647	625	719

II. Die Sâmasa*m*hitâ gegenüber der *R*iksa*m*hitâ.

Erster Theil.

Sâma I. *)			*R*ik.	Sâma I.			*R*ik.
1	(10)	1,1,1,1	6,16,10	20		1,1,2,10	8,6,30
2	(824)	2	1	21	(296)	3,1	91,7
3	(140)	3	1,12,1	22		2	6,16,28
4	(746)	4	6,16,34	23		3	4,9,1
5	(594)	5	8,73,1	24		4	7,15,13
6		6	60,1	25	(733)	5	6,16,43
7	(55)	7	6,16,16	26		6	7,15,7
8	(516)	8	8,11,7	27	(882)	7	8,44,16
9		9	6,16,13	28	(847)	8	1,27,4
10		10	fehlt.	29		9	8,63,11
11	(998)	2,1	8,64,10	30		10	4,15,3
12		2	4,8,1	31		11	1,50,1
13	(920)	3	8,91,13	32		12	12,7
14		4	1,1,7	33		13	10,9,4
15	(1013)	5	27,10	34		14	8,73,7
16		6	19,1	35	(53)	4,1	6,48,1
17	(984)	7	27,1	36	(894)	2	8,49,9
18		8	8,91,4	37		3	6,48,7
19		9	22	38		4	7,16,7

*) Die in Klammern stehenden Zahlen beziehen sich auf den zweiten Theil. — Bei Versen, die im *R*ik fehlen, sich aber in Ath. oder Vâj. finden, sind hier, wie beim zweiten Theile, diese letzteren Stellen angegeben worden.

Sâma I.			*Ṛik.*
39		1,1,4,5	8,49.19
40	(1130)	6	1,44,1
41	(973)	7	6,48,9
42		8	8,49,5
43		9	11
44	(933)	10	92,6
45	(99)	5,1	7,16,1
46		2	8,49,15
47	(865)	3	92,1
48		4	27,1
49		5	60,14
50		6	1,44,13
51	(867)	7	8,92,2
52		8	1,18
53		9	3,9,2
54		10	1,36,19
55	(863)	1,2,1,1	7,16,11
56		2	1,40,3
57		3	36,13
58		4	8,92,4
59		5	1,36,1
60		6	3,16,1
61		7	7,16,5
62		8	3,9,1
63		2,1	fehlt.
64		2	10,115,1
65		3	56,1
66	(414)	4	1,94,1
67	(490)	5	6,7,1
68		6	24,6
69		7	4,3,1
70		8	7,8,1
71		9	10,8,1
72	(723)	10	7,1,1
73	(1096)	3,1	5,1,1
74		2	10,46,5
75		3	6,58,1
76		4	3,1,23
77		5	10,46,1
78		6	7,6,1
79		7	3,29,2
80		8	10,87,19
81		4,1	5,10,1
82		2	fehlt.
83		3	6,2,6
84		4	1
85		1,2,4,5	5,18,1
86		6	25,7
87	(914)	7	8,63,1
88		8	5,16,1
89		9	8,63,4
90		10	fehlt.
91		5,1	10,141,3
92		2	fehlt.
			A. 18,1,61
93		3	fehlt.
94		4	2,5,3
95		5	10,87,25
96		6	1,45,1
97		2,1,1,1	150,1
98		2	3,10,5
99	(911)	3	1,79,4
100		4	3,10,7
101		5	9,102,4
102		6	8,18,7
103		7	23,1
104		8	15
105		9	6,51,13
106		10	8,23,14
107	(228)	2,1	92,8
108	(1172)	2	19,30
109	(1037)	3	1
110		4	92,12
111	(909)	5	19,19
112	(763)	6	3
113		7	15
114		8	23,13
115	(1016)	3,1	6,45,22
116		2	8,81,16
117	(952)	3	61,12
118		4	81,25
119	(572)	5	82,7
120		6	10,153,2
121	(989)	7	8,14,5
122	(1184)	8	1
123	(1007)	9	2,25
124	(84)	10	1
125	(800)	4,1	82,1
126		2	4
127		3	6,45,1
128		4	8,81,31
129		5	1,8,1

Sâma I.			Ṛik.	Sâma I.			Ṛik.
130		2,1,4,6	1,7,5	176		2,2,4,2	10,134,7
131		4	8,45,26	177		3	fehlt.
132		8	7,31,4				A. 6,1,1
133	(688)	9	8,45,1	178	(1078)	4	1,46,1
134	(420)	10	40	179	(263)	5	84,13
135		5,1	1,37,3	180		6	9,1
136		2	8,45,16	181		7	4,32,1
137	(1001)	3	6,4	182	(1003)	8	8,6,5
138		4	72,1	183	(949)	9	1,30,4
139	(813)	5	1,18,1	184	(1190)	10	10,186,1
140		6	8,82,18	185		5,1	1,41,1
141		7	5,82,4	186		2	8,46,10
142		8	8,53,7	187		3	6,19
143		9	6,28	188		4	82,17
144		10	16,1	189		5	1,3,10
145		2,2,1,1	81,1	190		6	fehlt.
146		2	6,45,25	191	(16)	7	8,17,1
147	(265)	3	1,84,15	192		8	10,185,1
148		4	6,57,4	193		9	8,46,1
149		5	8,83,1	194	(704)	3,1,1,1	53,1
150	(1140)	6	82,31	195		2	3,40,6
151		7	23	196		3	fehlt.
152	(850)	8	6,10	197	(1010)	4	8,81,22
153	(434)	9	1,30,13	198	(146)	5	1,7,1
154		10	fehlt.	199		6	8,82,34
155	(63)	2,1	8,81,1	200		7	2,41,10
156	(66)	2	7,31,1	201		8	fehlt.
157	(69)	3	8,2,16	202		9	6,57,1
158	(72)	4	81,19	203		10	4,30,1
159	(75)	5	17,11	204		2,1	8,45,28
160	(437)	6	1,4,1	205		2	1,9,4
161	(81)	7	8,45,22	206		3	8,46,4
162		8	71,7	207	(422)	4	45,41
163	(93)	9	1,30,7	208		5	82,16
164	(90)	10	5,1	209		6	fehlt.
165	(87)	3,1	3,51,10	210		7	3,52,1
166		2	1,8,5	211		8	8,14,13
167	(78)	3	8,70,1	212		9	fehlt.
168	(839)	4	58,4	213		10	8,82,25
169	(32)	5	4,31,1	214		3,1	1,30,1
170	(992)	6	8,81,7	215		2	8,81,10
171		7	1,18,6	216		3	45,4
172		8	fehlt.	217		4	32,10
173		9	8,82,28	218		5	1,90,1
174	(1135)	10	83,4	219		6	8,5,1
175		2,2,4,1	10,153,1	220	(13)	7	3,62,16

Sâma I.			Ṛik.
221		3,1,3,8	1,37,10
222	(1019)	9	22,17
223		4,1	8,32,21
224		2	fehlt.
225	(1155)	3	8,2,19
226		4	fehlt.
227		5	8,2,19
228		6	10,105,1
229		7	1,15,5
230		8	8,32,7
231		9	fehlt.
232	(174)	10	8,81,28
233	(30)	5,1	7,33,22
234	(159)	2	6,46,1
235	(161)	3	Vâl. 1,1
236	(35)	4	8,77,1
237	(37)	5	55,1
238	(217)	6	7,32,20
239	(771)	7	8,3,1
240	(931)	8	50,7
241		9	7,59,3
242	(710)	10	8,1,1
243	(505)	3,2,1,1	59,3
244		2	1,12
245	(741)	3	24
246	(1068)	4	3,45,1
247	(1073)	5	1,84,19
248	(761)	6	8,79,5
249	(937)	7	3,5
250	(957)	8	3
251	(712)	9	15
252	(1071)	10	4,3
253	(929)	2,1	50,5
254		2	86,1
255		3	90,5
256	(923)	4	3,7
257		5	78,3
258		6	1
259	(806)	7	7,32,26
260		8	8,86,7
261	(214)	9	33,1
262		10	6,46,7
263		3,1	8,33,10
264		2	86,4
265		3	46,14
266		3,2,3,4	6,46,9
267	(669)	5	8,88,3
268		6	59,7
269	(842)	7	79,1
270		8	7,32,16
271		9	8,1,7
272	(1041)	10	55,7
273	(283)	4,1	59,1
274	(671)	2	50,13
275		3	17,14
276	(1138)	4	90,11
277		5	4,9
278	(212)	6	59,5
279	(581)	7	4,1
280	(1032)	8	7,32,14
281		9	6,59,6
282		10	Vâl. 5,5
283		5,1	8,88,7
284	(1025)	2	7,32,1
285		3	8
286		4	6,46,3
287		5	1,139,5
288		6	fehlt.
289		7	8,33,4
290	(583)	8	50,1
291		9	1,5
292		10	6
293		4,1,1,1	7,32,4
294		2	fehlt.
295		3	8,1.10
296		4	77,3
297	(1046)	5	33,7
298		6	fehlt.
299		7	fehlt.
			A. 6,4,1
300		8	Vâl. 4,7
301		9	8,3,17
302	(163)	10	88,1
303	(101)	2,1	7,81,1
304	(103)	2	74,1
305		3	fehlt.
306		4	1,47,1
307		5	8,1,20
308		6	4,11
309		7	7,32,24

Sâma I.			Rik.	Sâma I.			Rik.
310	(1146)	4,1,2,8	7,32,18	354	(1121)	4,2,2,3	8,57,1
311	(987)	9	8,88,5	355		4	52,1
312		10	77,5	356		5	fehlt.
313		3,1	7,21,1	357		6	6,44,4
314		2	24,1	358		7	4,39,6
315		3	5,32,1	359	(600)	8	1,11,4
316		4	10,148,1	360		3,1	8,58,1
317		5	47,1	361		2	fehlt.
318		6	7,27,1	362		3	8,58,8
319		7	10,73,11	363		4	1,10,5
320	(1196)	8	123,6	364		5	8,57,4
321		9	fehlt.	365		6	6,2,4
			Vâj. 13,3	366		7	5,38,1
			A. 4,1,1	367		8	1,49,3
322		10	6,32,1	368		9	105,5
323		4,1	8,85,13	369		10	fehlt.
324		2	7				A. 7,54,1
325	(1132)	3	10,55,5	370	(280)	4,1	8,86,10
326		4	8,85,16	371		2	10,147,1
327		5	fehlt.	372		3	fehlt.
328	(1143)	6	7,31,10	373		4	1,57,4
329		7	3,30,22	374		5	3,51,1
330		8	7,23,1	375		6	10,43,1
331		9	10.73,9	376		7	1,51,1
332		5,1	178,1	377		8	52,1
333		2	6,47,11	378		9	6,70,1
334		3	10,23,1	379	(440)	10	10,134,1
335		4	4,17,8	380		11	1,101,1
336		5	fehlt.	381	(96)	5,1	8,13,1
337		6	fehlt.	382		2	15,1
338		7	3,53,1	383	(230)	3	4
339		8	10,89,4	384		4	12,16
340		9	10,1	385	(1034)	5	24,16
341		10	1,84,16	386	(859)	6	13
342	(694)	4,2,1,1	10,1	387		7	19
343	(177)	2	11,1	388	(375)	8	87,1
344	(299)	3	84,4	389	(691)	9	1,84,7
345	(522)	4	5,39,1	390		10	8,24,1
346	(233)	5	8,84,4	391		5,1,1,1	51,8
347	(378)	6	1,84,1	392		2	6,43,1
348	(1157)	7	8,34,1	393	(597)	3	8,87,4
349		8	84,1	394		4	12,1
350	(752)	9	7	395		5	18,18
351		10	6,44,1	396		6	24,24
352	(790)	2,1	42,1	397		7	18,10
353		2	fehlt.	398	(277)	8	7,22,1

Sâma I.			Rik.
399	(739)	5,1,2,1	8,21,13
400		2	9
401		3	20,1
402		4	21,3
403		5	11
404		6	20,21
405	(519)	7	87,10
406	(60)	8	7
407		9	21,5
408	(58)	10	1
409	(355)	3,1	1,84,10
410		2	80,1
411	(352)	3	81,1
412		4	80,7
413		5	3
414	(354)	6	81,3
415		7	82,2
416		8	1
417		9	105,1
418	(1093)	10	5,75,1
419	(372)	4,1	6,4
420		2	10,21,1
421	(1090)	3	5,79,1
422		4	10,25,1
423		5	1,81,4
424		6	82,4
425	(1087)	7	5,6,1
426		8	10,126,1
427	(717)	5,1	9,109,1
428	(714)	2	110,1
429	(591)	3	109,4
430	(682)	4	10
431		5	13
432	(716)	6	110,2
433		7	7,56,1
434	(1127)	8	4,10,1
435		9	fehlt.
436		10	9,109,7
437		5,2,1,1	fehlt.
438	(1118)	2	fehlt.
439		3	5,31,4
440		4	4
441		5	fehlt.
442		6	fehlt.
443		7	10,172,1

Sâma I.			Rik.
444	(465)	5,2,1,8	fehlt.
445	(464)	9	fehlt.
446	(463)	10	fehlt.
447		2,1	Vâl. 7,5
448	(457)	2	5,24,1
449		3	fehlt.
450		4	fehlt.
451		5	10,172,4
452	(460)	6	157,1
453	(1120)	7	fehlt.
454		8	6,17,15
455		9	fehlt.
456		10	fehlt.
			Vâj. 36,8
457	(836)	3,1	2,22,1
458		2	fehlt.
459		3	1,130,1
460		4	8,86,13
461		5	1,139,1
462		6	5,87,1
463	(940)	7	9,111,1
464		8	fehlt.
			A. 7,14,1-2
			Vâj. 4,25
465	(1163)	9	1,127,1
466		10	2,22,4
467	(22)	4,1	9,61,10
468	(39)	2	1,1
469	(153)	3	65,10
470	(165)	4	61,19
471	(219)	5	33,4
472	(426)	6	64,22
473	(358)	7	62,4
474	(269)	8	25,1
475	(443)	9	18,1
476	(285)	10	9,1
477	(119)	5,1	32,1
478	(114)	2	33,1
479	(128)	3	61,28
480	(134)	4	65,4
481		5	64,10
482	(384)	6	4
483	(585)	7	63,22
484	(239)	8	61,16
485	(472)	9	10,4

Sâma I.			Rik.
486		5,2,5,10	9,14,1
487	(112 685)	6,1,1,1	61,13
488	(274)	2	40,1
489		3	62,19
490		4	36,1
491	(242)	5	41,1
492	(587)	6	63,24
493	(566)	7	7
494		8	61,22
495	(560)	9	1
496		10	52,1
497	(392)	2,1	2,6
498	(487)	2	65,28
499	(575)	3	51,1
500	(407)	4	58,1
501		5	63,1
502		6	23,2
503	(344)	7	65,19
504	(131)	8	64,1
505	(191)	9	13
506		10	6,1
507		11	47,1
508		12	62,10
509		13	44,1
510	(563)	14	61,25
511	(25)	3,1	107,4
512	(663)	2	1
513	(1039)	3	10
514	(117)	4	12
515	(347)	5	8
516	(272)	6	19
517	(429)	7	21
518	(206)	8	14
519		9	6
520		10	17
521		11	23
522		12	25
523	(27)	4,1	87,1
524	(466)	2	97,7
525	(209)	3	34
526	(749)	4	1
527	(293)	5	96,5
528	(758)	6	90,2
529	(603)	7	97,40
530		8	95,1

Sâma I.			Rik.
531		6,1,4,9	9,87,4
532		10	96,13
533		5,1	1
534		2	97,31
535		3	4
536		4	90,1
537		5	97,22
538	(768)	6	93,1
539		7	94,1
540	(369)	8	97,10
541	(454)	9	52
542	(605)	10	41
543		11	91,1
544		12	95,3
545	(47)	6,2,1,1	101,1
546	(168)	2	7
547	(222)	3	4
548	(451)	4	10
549	(588)	5	98,1
550		6	100,1
551		7	99,1
552	(679. 1031)	8	98,7
553	(124. 736)	9	101,13
554	(50)	2,1	75,1
555		2	79,1
556		3	77,1
557	(502)	4	86,16
558	(578)	5	76,1
559	(171)	6	86,19
560	(773)	7	70,1
561		8	85,1
562	(666)	9	82,1
563		10	68,1
564	(964)	11	86,43
565	(225)	12	83,1
566	(44)	3,1	106,1
567		2	4
568	(507)	3	104,1
569	(448)	4	105,1
570	(363)	5	102,1
571	(676)	6	106,7
572	(290)	7	10
573		8	103,1
574	(961)	9	105,4
575		10	104,4
576	(123)	11	106,13

Sâma I.		Rik.
577	6,2,3,12	9,103,3
578 (42)	4,1	108,1
579 (361)	2	9
580 (744)	3	7
581	4	11
582 (446)	6,2,4,5	9,108,13
583 (288)	6	3
584	7	5
585	8	6

Zweiter Theil.

Sâma II.*)		Rik.
1 (2,113)	1,1,1,1	9,11,1
2-3	2-3	2-3
4-6	2,1-3	64,28-30
7-9	3,1-3	66,10-12
10 (1)	4,1	6,16,10
11-2	2-3	11-2
13 (220)	5,1	3,62,16
14-5	2-3	17-8
16 (191)	6,1	8,17,1
17-8	2-3	2-3
19-21	7,1-3	3,12,1-3
22 (467)	8,1	9,61,10
23-4	2-3	11-2
25 (511)	9,1	107,4
26	2	5
27 (523)	10,1	87,1
28-9	2-3	2-3
30 (233)	11,1	7,32,22
31	2	23
32 (169)	12,1	4,31,1
33-4	2-3	2-3
35 (236)	13,1	8,77,1
36	2	2
37 (237)	14,1	55,1
38	2	2
39 (468)	15,1	9,1,1
40-1	2-3	2-3
42 (578)	1,1,16,1	9,108,1
43	2	2
44 (566)	17,1	106,1
45-6	2-3	106,2-3
47 (545)	18,1	101,1
48-9	2-3	2-3
50 (554)	19,1	75,1
51-2	2-3	2-3
53 (35)	20,1	6,48,1
54	2	2
55 (7)	21,1	16,16
56-7	2-3	17-8
58 (408)	22,1	8,21,1
59	2	2
60 (406)	23,1	87,7
61-2	2-3	8-9
63 (155)	1,2,1,1	81,1
64-5	2-3	2-3
66 (156)	2,1	7,31,1
67-8	2-3	2-3
69 (157)	3,1	8,2,16
70-1	2-3	17-18
72 (158)	4,1	81,19
73-4	2-3	20-1
75 (159)	5,1	17,11
76-7	2-3	12-3
78 (167)	6,1	70,1

*) Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf den ersten Theil; wo dies nicht der Fall ist, steht, wie z. B. gleich bei v. 1, die **2** vor der Zahl.

Sâma I.		Rik.
582 (446)	6,2,4,5	9,108,13
583 (288)	6	3
584	7	5
585	8	6

Theil.

Sâma II.		Rik.
42 (578)	1,1,16,1	9,108,1
43	2	2
44 (566)	17,1	106,1
45-6	2-3	106,2-3
47 (545)	18,1	101,1
48-9	2-3	2-3
50 (554)	19,1	75,1
51-2	2-3	2-3
53 (35)	20,1	6,48,1
54	2	2
55 (7)	21,1	16,16
56-7	2-3	17-8
58 (408)	22,1	8,21,1
59	2	2
60 (406)	23,1	87,7
61-2	2-3	8-9
63 (155)	1,2,1,1	81,1
64-5	2-3	2-3
66 (156)	2,1	7,31,1
67-8	2-3	2-3
69 (157)	3,1	8,2,16
70-1	2-3	17-18
72 (158)	4,1	81,19
73-4	2-3	20-1
75 (159)	5,1	17,11
76-7	2-3	12-3
78 (167)	6,1	70,1

n sich auf den ersten Theil; wo dies
h bei v. 1, die 2 vor der Zahl.

Sâma II.		Rik.
79-80	1,2,6,2-3	8,70,2-3
81 (161)	7,1	45,22
82-3	2-3	23-4
84 (124)	8,1	2,1
85-6	2-3	2-3
87 (165)	9,1	3,51,10
88-9	2-3	11-2
90 (164)	10,1	1,5,1
91-2	2-3	2-3
93 (163)	11,1	30,7
94-5	2-3	9-8
96 (381)	12,1	8,13,1
97-8	2-3	2-3
99 (45)	13,1	7,16,1
100	2	2
101 (303)	14,1	81,1
102	2	2
103 (304)	15,1	74,1
104	2	2
105-7	16,1-3	9,54,1-3
108 (2,614)	17,1	3,9
109	2	fehlt.
110	3	9,42,4
111	18,1	19,6
112 (487. 2,685)	2	61,13
113 (2,1)	3	11,1
114 (478)	19,1	33,1
115-6	2-3	2-3
117 (514)	20,1	107,12
118	2	13
119 (477)	21,1	32,1
120-1	2-3	3-2
122	22,1	106,14
123 (576)	2	13
124 (553. 2,736)	3	101,13
125-7	2,1,1,1-3	62,25-7
128 (479)	2,1	61,28
129-30	2-3	29-30
131 (504)	3,1	64,1
132-3	2-3	2-3
134 (480)	4,1	65,4
135-6	2-3	6-5
137-9	5,1-3	61,4-6
140 (3)	6,1	1,12,1
141-2	2-3	2-3
143-5	7,1-3	23,4-6

Sâma II.		Rik.
146 (198)	2,1,8,1	1,7,
147-9	2-4	
150-2	9,1-3	7,[illegible]4,
153 (469)	10,1	9,65,
154-5	2-3	
156-8	11,1-3	97,
159 (234)	12,1	6,46,
160	2	
161 (235)	13,1	Vâl. 1
162	2	
163 (302)	14,1	8,88,
164	2	
165 (470)	15,1	9,61,
166-7	2-3	
168 (546)	16,1	101,
169-70	2-3	
171 (559)	17,1	86,
172-3	2-3	
174 (232)	18,1	8,81,
175-6	2-3	
177 (343)	19,1	1,11,
178-9	2-3	
180-2	2,2,1,1-3	9,62,
183	2,1	65,
184-5	2-3	
186-8	3,1-3	48,
189-90	4-5	
191 (505)	4,1	64,1
192-3	2-3	
194	5,1	1,12,
195-6	2-3	
197-9	6,1-3	2,
200	7,1	6,
201-2	2-3	4
203-5	8,1-3	6,60,4
206 (518)	9,1	9,107,
207-8	2-3	
209 (525)	10,1	97,
210-11	2-3	3
212 (278)	11,1	8,59,5
213	2	6
214 (261)	12,1	33,1
215-6	2-3	2
217 (238)	13,1	7,32,2
218	2	2
219 (471)	14,1	9,33,4

Sâma II.		Ṛik.
220-1	2,2,14,2-3	9,33,5-6
222 (547)	15,1	101,4
223-4	2-3	5-6
225 (565)	16,1	83,1
226-7	2-3	2-3
228 (107)	17,1	8,92,8
229	2	9
230 (383)	18,1	15,4
231-2	2-3	5-6
233 (346)	19,1	84,4
234-5	2-3	5-6
236	3,1,1,1	9,86,4
237-8	2-3	6-5
239 (484)	2,1	61,16
240-1	2-3	17-8
242 (491)	3,1	41,1
243-7	2-6	2-6
248	4,1	39,1
249-53	2-6	2-6
254-6	5,1-3	65,1-3
257	6,1	5,11,1
258	2	6
259	3	2
260-2	7,1-3	2,41,4-6
263 (179)	8,1	1,84,13
264	2	14
265 (147)	3	15
266-8	9,1-3	7,94,1-3
269 (474)	10,1	9,25,1
270-1	2-3	3-2
272 (516)	11,1	107,19
273	2	20
274 (488)	12,1	40,1
275-6	2-3	2-3
277 (398)	13,1	7,22,1
278-9	2-3	2-3
280 (370)	14,1	8,86,10
281-2	2-3	12-1
283 (273)	15,1	59,1
284	2	2
285 (476)	16,1	9,9,1
286	2	3
287	3	2
288 (583)	17,1	108,3
289	2	4
290 (572)	18,1	106,10
291-2	3,1,18,2-3	9,106,11-2
293 (527)	19,1	96,5
294-5	2-3	6-7
296 (21)	20,1	8,91,7
297-8	2-3	8-9
299 (344)	21,1	1,84,4
300	2	6
301	3	5
302-4	22,1-3	fehlt.
305	3,2,1,1	9,86,39
306	2	38
307	3	37
308-10	2,1-3	64,7-9
311-7	3,1-7	24,1-7
318-24	4,1-7	20,1-7
325-8	5,1-4	55,1-4
329-31	6,1-3	62,7-9
332	7,1	10,91,5
333-4	2-3	7-8
335-7	8,1-3	5,70,1-3
338-40	9,1-3	8,65,10-2
341-3	10,1-3	6,60,7-9
344 (503)	11,1	9,65,19
345-6	2-3	20-1
347 (515)	12,1	107,8
348	2	9
349	13,1	19,1
350	2	3
351	3	2
352 (411)	14,1	1,81,1
353	2	2
354 (414)	3	3
355 (409)	15,1	84,10
356-7	2-3	11-2
358 (473)	16,1	9,62,4
359-60	2-3	5-6
361 (579)	17,1	108,9
362	2	10
363 (570)	18,1	102,1
364-5	2-3	2-3
366-7	19,1-2	100,6-7
368	3	9
369 (540)	20,1	97,10
370-1	2-3	11-2
372 (419)	21,1	5,6,4
373	2	5

Sâma II.		Rik.
374	3,2,21,3	5,6,9
375 (388)	22,1	8,87,1
376-7	2-3	2-3
378 (347)	23,1	1,84,1
379	2	3
380	3	2
381-3	4,1,1,1-3	9,86,10-2
384 (482)	2,1	64,4
385-6	2-3	5-6
387-91	3,1-5	2,1-5
392 (497)	6	6
393-6	7-10	7-10
397-406	4,1-10	9,4,1-10
407 (500)	5,1	58,1
408-10	2-4	2-4
411-3	6,1-3	62,22-4
414 (66)	7,1	1,94,1
415	2	4
416	3	3
417-9	8,1-3	7,66,7-9
420 (134)	9,1	8,45,40
421	2	42
422 (207)	3	41
423-5	10,1-3	38,1-3
426 (472)	11,1	9,64,22
427-8	2-3	23-4
429 (517)	12,1	107,21
430	2	22
431-3	13,1-3	61,7-9
434 (153)	14,1	1,30,13
435-6	2-3	14-5
437 (160)	15,1	4,1
438-9	2-3	2-3
440 (379)	16,1	10,134,1
441	2	6
442	3	2
443 (475)	17,1	9,18,1
444-5	2-3	2-3
446 (582)	18,1	108,13
447	2	14
448 (569)	19,1	105,1
449-50	2-3	2-3
451 (548)	20,1	101,10
452	2	12
453	20,3	11
454 (541)	21,1	97,52
455-6	4,1,21,2-3	9,97,53-4
457 (448)	22,1	5,24,1
458	2	2
459	3	4
460 (452)	23,1	10,157,1
461-2	2-3	2-3
463 (446)	24,1	fehlt.
464 (445)	2	fehlt.
465 (444)	3	fehlt.
466 (524)	4,2,1,1	9,97,7
467-8	2-3	8-9
469-71	4-6	10,1-3
472 (485)	7	4
473-77	8-12	5-9
478-86	7,1-9	7,1-9
487 (498)	10	65,28
488-9	11-2	29-30
490 (67)	3,1	6,7,1
491	2	4
492	3	2
493-4	4,1-2	5,68,1-2
495 (2,815)	3	3
496-8	5,1-3	1,3,4-6
499-501	6,1-3	6,60,10-2
502 (557)	7,1	9,86,16
503-4	2-3	17-8
505 (243)	8,1	8,59,3
506	2	4
507 (568)	9,1	9,104,1
508-9	2-3	2-3
510-2	10,1-3	109,16-8
513-5	11,1-3	65,22-4
516 (8)	12,1	8,11,7
517-8	2-3	8-9
519 (405)	13,1	87,10
520-1	2-3	11-2
522 (345)	14,1	5,39,1
523-4	2-3	2-3
525-7	5,1,1,1-3	9,96,17-9
528-36	2,1-9	8,1-9
537-45	3,1-9	13,1-9
546-54	4,1-9	12,1-9
555-9	5,1-5	50,1-5
560 (495)	6,1	61,1
561-2	2-3	2-3
563 (510)	7,1	25

Sâma II.		Rik.
564-5	5,1,7,2-3	9,61,26-7
566 (493)	8,1	63,7
567-8	2-3	8-9
569-71	9,1-3	7,3,1-3
572 (119)	10,1	8,82,7
573-4	2-3	8-9
575 (499)	11,1	9,51,1
576-7	2-3	3-2
578 (558)	12,1	76,1
579-80	2-3	2-3
581 (279)	13,1	8,4,1
582	2	2
583 (290)	14,1	50,1
584	2	2
585 (483)	15,1	9,63,22
586	2	23
587 (492)	3	24
588 (549)	16,1	98,1
589	2	5
590	3	3
591 (429)	17,1	109,4
592-3	2-3	5-6
594 (5)	18,1	8,73,1
595-6	2-3	2-3
597 (393)	19,1	87,4
598-9	2-3	5-6
600 (359)	20,1	1,11,4
601	2	5
602	3	8
603 (529)	5,2,1,1	9,97,40
604	2	42
605 (542)	3	41
606-13	2,1-8	3,1-8
614 (2,108)	9	9
615	10	10
616-7	3,1-2	15,1-2
618	3	7
619	4	3
620	5	5
621	6	4
622	7	6
623	8	8
624-5	4,1-2	38,1-2
626-8	3-5	4-6
629	5,2,4,6	9,38,3
630-4	5,1-5	28,1-5
635	6	27,5
636-9	6,1-4	1-4
640	5	6
641	6	28,6
642-7	7,1-6	37,1-6
648-9	8,1-2	67,31-2
650-2	3-5	(33-5*)
653	6	(48*)
654-6	9,1-3	7,12,1-3
657	10,1	8,6,1
658	2	3
659	3	2
660-2	11,1-3	9,66,25-7
663 (512)	12,1	107,1
664-5	2-3	2-3
666 (562)	13,1	82,1
667	2	3
668	3	2
669 (267)	14,1	8,88,3
670	2	4
671 (274)	15,1	50,13
672	2	14
673-5	16,1-3	9,67,1-3
676 (571)	17,1	106,7
677-8	2-3	8-9
679 (552 2,1031)	18,1	98,7
680	2	6
681 (2,1029)	3	10
682 (430)	19,1	109,10
683-4	2-3	11-2
685 (487 2,112)	20,1	61,13
686-7	2-3	14-5
688 (133)	21,1	8,45,1
689-90	2-3	2-3
691 (389)	22,1	1,84,7
692	2	9
693	3	8
694 (342)	23,1	10,1
695-6	2-3	2-3

*) Einschiebung.

Sâma II.		Rik.
629	5,2,4,6	9,38,3
630-4	5,1-5	28,1-5
635	6	27,5
636-9	6,1-4	1-4
640	5	6
641	6	28,6
642-7	7,1-6	37,1-6
648-9	8,1-2	67,31-2
650-2	3-5	(33-5*)
653	6	(48*)
654-6	9,1-3	7,12,1-3
657	10,1	8,6,1
658	2	3
659	3	2
660-2	11,1-3	9,66,25-7
663 (512)	12,1	107,1
664-5	2-3	2-3
666 (562)	13,1	82,1
667	2	3
668	3	2
669 (267)	14,1	8,88,3
670	2	4
671 (274)	15,1	50,13
672	2	14
673-5	16,1-3	9,67,1-3
676 (571)	17,1	106,7
677-8	2-3	8-9
679 (552 2,1031)	18,1	98,7
680	2	6
681 (2,1029)	3	10
682 (430)	19,1	109,10
683-4	2-3	11-2
685 (487 2,112)	20,1	61,13
686-7	2-3	14-5
688 (133)	21,1	8,45,1
689-90	2-3	2-3
691 (389)	22,1	1,84,7
692	2	9
693	3	8
694 (342)	23,1	10,1
695-6	2-3	2-3

Sâma II.		Rik.
697-700	6,1,1,1-4	1,13,1-4
701-3	2,1-3	7,66,4-6
704 (194)	3,1	8,53,1
705-6	2-3	2-3
707-9	4,1-3	9,97,37-9
710 (242)	5,1	8,1,1
711	2	2
712 (251)	6,1	3,15
713	2	16
714 (428)	7,1	9,110,1
715	2	3
716 (432)	3	2
717 (427)	8,1	109,1
718	2	3
719	3	2
720	9,1	69,6
721	2	2
722	3	4
723 (72)	10,1	7,1,1
724-5	2-3	2-3
726-8	11,1-3	10,189,1-3
729-30	6,2,1,1-2	1,74,1-2
731	3	7,15,3
732	4	1,74,3
733 (25)	2,1	6,16,43
734-5	2-3	44-5
736 (553 2,124)	3,1	9,101,13
737-8	2-3	14-5
739 (399)	4,1	8,21,13
740	2	14
741 (245)	5,1	1,24
742-3	2-3	25-6
744 (580)	6,1	9,108,7
745	2	8
746 (4)	7,1	6,16,34
747-8	2-3	35-6
749 (526)	8,1	9,97,1
750-1	2-3	2-3
752 (350)	9,1	8,84,7
753-4	2-3	8-9
755-7	10,1-3	5,13,2-4
758 (528)	11,1	9,90,2
759-60	2-3	3-4
761 (248)	12,1	8,79,5
762	2	6

Sâma II.		Rik.
763 (112)	6,2,13,1	8,19
764	2	
765-7	14,1-3	1,27
768 (538)	15,1	9,93.
769-70	2-3	
771 (239)	16,1	8,3,1
772	2	2
773 (560)	17,1	9,70,
774-5	2-3	
776-8	18,1-3	97,
779-81	19,1-3	8,78,
782-4	20,1-3	1,17
785-9	6,3,1,1-5	9,49,
790 (352)	2,1	6,42,
791-3	2-4	
794-9	3,1-6	9,11,
800 (125)	4,1	8,82,
801-2	2-3	
803-5	5,1-3	10,17
806 (259)	6,1	7,32,
807	2	
808-9	7,1-2	8,50,
810	8,1	7,96,
811	9,1	6,61,
812	10,1	3,62,
813 (139)	2	1,18,
814 (2,868)	3	9,66,
815 (2,495)	11,1	5,68,
816-7	2-3	
818-20	12,1-3	1,6,1-
821-2	13,1-2	9,88,
823	3	
824 (2)	14,1	6,16,
825-6	2-3	
827-9	15,1-3	3,27,
830-2	16,1-3	8,61,
833-5	17,1-3	10,12
836	18,1	2,22,
837	2	
838	3	
839 (168)	7,1,1,1	8,58,
840-1	2-3	
842 (269)	2,1	79,
843	2	
844	3,1	9,11
854	2	

Sâma II.		Rik.
846	7,1,3,3	9,110,9
847 (28)	4,1	1,27,4
848	2	6
849	3	5
850 (152)	5,1	8,6,10
851-2	2-3	11-2
853-4	6,1-2	fehlt.
855	3	10,141,6
856	7,1	9,110,7
857	2	5
858	3	4
859 (386)	8,1	8,24,13
860-1	2-3	14-5
862	9,1	58,2
863 (55)	10,1	7,16,11
864	2	12
865 (47)	11,1	8,92,1
866	2	3
867 (51)	3	2
868 (2,814)	12,1	9,66,19
869-70	2-3	20-1
871-3	13,1-3	5,26,1-3
874-6	14,1-3	1,79,7-9
877-81	15,1-5	10,156,1-5
882 (27)	16,1	8,44,16
883	2	18
884	3	17
885-7	7,2,1,1-3	1,75,3-5
888-90	2,1-3	3,27,13-5
891-3	3,1-3	8,44,4-6
894 (36)	4,1	49,9
895	2	10
896-8	5,1-3	10,3,1-3
899-901	6,1-3	8,73,4-6
902-3	7,1-2	49,1-2
904-5	8,1-2	60,10-1
906	9,1	3,11,5
907	2	7
908	3	6
909 (111)	10,1	8,19,19
910	2	20
911 (99)	11,1	1,79,4
912-3	2-3	5-6
914 (87)	12,1	8,63,1
915-6	2-3	2-3
917-9	13,1-3	6,15,7-9

Sâma II.		Rik.
920 (13)	7,2,14,1	8,91,13
921-2	2-3	14-5
923 (256)	7,3,1,1	3,7
924	2	8
925 (2,1053)	2,1	3,12,5
926 (2,1054)	2	6
927 (2,1044)	3	7
928 (2,1045)	4	8
929 (253)	3,1	8,50,5
930	2	6
931 (240)	4,1	7
932	2	8
933 (44)	5,1	92,6
934	2	7
935	6,1	1,25,19
936	7,1	8,82,19
937 (249)	8,1	3,5
938	2	6
939	9,1	10,81,6
940 (463)	10,1	9,111,1
941	2	3
942	3	2
943	11,1	6,53,10
944	12,1	1,87,8
945	13,1	6,52,9
946-8	14,1-3	4,56,5-7
949 (183)	15,1	1,30,4
950-1	2-3	5-6
952 (117)	16,1	8,61,12
953-4	2-3	11. 10
955-6	17,1-2	4,7-8
957 (250)	18,1	3,3
958	2	4
959-60	19,1-2	Vâl. 3,9-10
961 (574)	20,1	9,105,4
962-3	2-3	5-6
964 (564)	21,1	86,43
965-6	2-3	44-5
967	8,1,1,1	1,26,10
968-9	2-3	6-7
970	2,1	7,10
971	2	6
972	3	8
973 (41)	3,1	6,48,9
974	2	10
975	4,1	7,100,6

Sâma II.		Rik.
976	8,1,4,2	7,100,5
977	3	7
978-80	5,1-3	4,47,1-3
981-3	6,1-3	9,99,2-4
984 (17)	7,1	1,27,1
985-6	2-3	2-3
987 (311)	8,1	8,88,5
988	2	6
989 (121)	9,1	14,5
990-1	2-3	7-8
992 (170)	10,1	81,7
993-4	2-3	8-9
995-7	11,1-3	15,7-9
998 (11)	12,1	64,10
999-1000	2-3	11-2
1001 (137)	13,1	6,4
1002	2	6
1003 (182)	3	5
1004-6	14,1-3	fehlt.
1007 (123)	8,2,1,1	8,2,25
1008	2	27
1009	3	26
1010 (197)	2,1	81,22
1011-2	2-3	23-4
1013 (15)	3,1	1,27,10
1014-5	2-3	11-2
1016 (115)	4,1	6,45,22
1017-8	2-3	23-4
1019 (222)	5,1	1,22,17
1020-3	2-5	18-21
1024	6	16
1025 (284)	6,1	7,32,1
1026	2	2
1027-8	7,1-2	Vâl. 4,9-10
1029 (2,681)	8,1	9,98,10
1030	2	12
1031 (552 2,679)	3	7
1032 (280)	9,1	7,32,14
1033	2	15
1034 (385)	10,1	8,24,16
1035-6	2-3	17-8
1037 (109)	11,1	19,1
1038	2	2
1039 (513)	12,1	9,107,10
1040	2	11

Sâma II.		Rik.
1041 (272)	8,2,13,1	8,55,7
1042	2	8
1043	14,1	8,12,9
1044 (2,927)	2	8
1045 (2,928)	3	7
1046 (297)	15,1	8,33,7
1047-8	2-3	8-9
1049	16,1	9,63,25
1050	2	27
1051	3	26
1052	17,1	3,12,4
1053-4 (2,925-6)	2-3	5-6
1055-7	18,1-3	6,16,37-9
1058	19,1	fehlt.
		A. 6,36,1
		Vâj. 26,6
1059	2	fehlt.
		A. 6,36,2
1060	3	fehlt.
		A. 6,36,3
		Vâj. 12,117
1061-3	8,3,1,1-3	8,44,12-4
1064-7	2,1-4	9,53,1-4
1068 (246)	3,1	3,45,1
1069-70	2-3	2-3
1071 (252)	4,1	8,4,3
1072	2	4
1073 (247)	5,1	1,84,19
1074	2	20
1075-7	6,1-3	4,52,1-3
1078 (178)	7,1	1,46,1
1079-80	2-3	2-3
1081-3	8,1-3	92,13-5
1084	9,1	16
1085	2	18
1086	3	17
1087 (425)	10,1	5,6,1
1088-9	2-3	2-3
1090 (421)	11,1	79,1
1091-2	2-3	2-3
1093 (418)	12,1	75,1
1094-5	2-3	2-3
1096 (73)	13,1	1,1
1097-8	2-3	2-3
1099-1101	14,1-3	1,113,1-3
1102-4	15,1-3	5,76,1-3

Sâma II.		Ṛik.
1105-7	8,3,16,1-3	1,92,1-3
1108-10	17,1-3	157,1-3
1111-4	18,1-4	9,57,1-4
1115-7	9,1,1,1-3	29,1-3
1118 (438)	2,1	fehlt.
1119	2	fehlt.
1120 (453)	3	fehlt.
1121 (354)	3,1	8,57,1
1122-3	2-3	2-3
1124-6	4,1-3	1,149,3-5
1127 (434)	5,1	4,10,1
1128-9	2-3	2-3
1130 (40)	6,1	1,44,1
1131	2	2
1132 (325)	7,1	10,55,5
1133-4	2-3	6-7
1135 (174)	8,1	8,83,4
1136-7	2-3	5-6
1138 (276)	9,1	90,11
1139	2	12
1140 (150)	10,1	82,31
1141-2	2-3	32-3
1143 (328)	11,1	7,31,10
1144-5	2-3	11-2
1146 (310)	12,1	32,18
1147	2	19
1148-50	13,1-3	22,4-6
1151-3	14,1-3	10,133,1-3
1154	15,1	8,2,13
1155 (225)	2	14
1156	3	15
1157 (348)	16,1	34,1
1158	2	3
1159	3	2
1160	17,1	9,67,16
1161	2	18
1162	3	17
1163 (465)	18,1	1,127,1
1164-5	2-3	2-3
1166-71	9,2,1,1-6	10,140,1-6
1172 (108)	2,1	8,19,30
1173	2	31
1174	9,2,3,1	10,91,6
1175	4,1	fehlt.
1176	5,1	5,44,14
1177	6,1	15
1178-80	7,1-3	fehlt.
1181	8,1	fehlt.
		Vâj. 3,9.
1182	2	fehlt.
		Vâj. 12,9,40
1183	3	fehlt.
		Vâj. 12,10,41
1184 (122)	9,1	8,14,1
1185-6	2-3	2-3
1187-9	10,1-3	10,9,1-3
1190 (184)	11,1	186,1
1191-2	2-3	2-3
1193-5	12,1-3	fehlt.
1196 (320)	13,1	10,123,6
1197-8	2-3	7-8
1199	9,3,1,1	103,1
1200-1	2-3	2-3
1202-4	2,1-3	4-6
1205-7	3,1-3	7-9
1208-9	4,1-2	10-1
1210	3	fehlt.
		A. 3,2,6
1211-2	5,1	10,103,12-3
1213	3	6,75,16
1214	6,1	fehlt.
1215	2	fehlt.
		A. 3,1,3
1216	3	6,75,17
1217-8	7,1-2	10,152,3-4
1219	3	fehlt.
		A. 19,13,1
1220	8,1	6,75,18
1221	2	(10,103,15*)
1222	3	6,75,19
1223	9,1	10,180,2
1224	2	1,89,8
1225	3	6

*) Einschiebung.

Gesammt-Uebersicht.

Aus Ma*nd*ala.	in Sâma I.	Sâma II.	wiederholt in II, also abzuziehen	bleibt
I.	73	146	29	190
II.	4	6	1	9
III.	15	32	7	40
IV.	10	15	2	23
V.	17	44	8	53
VI.	35	53	11	77
VII.	31	58	14	75
VIII.	188	253	86	355
Vâl	4	6	1	9
IX.	128	509	92	545
X.	34	66	5	95
	539	1188	256	1471
Aus Atharvan	6	6		12
Aus Vâj.	1 resp. 3 *)	3 resp. 5 *)		4
Eigen	39	28	5	62
	585	1225	261	1549

*) Wovon zwei auch in Atharvan.

III. Die Vâjasaneyisa*m*hitâ gegenüber der *R*iksa*m*hitâ. *)

Vâj.	*R*ik.	Vâj.	*R*ik.	Vâj.	*R*ik.
1,10a	A. 19,51,2	5,14	5,81,1	7,41	1,50,1
2,21	A. 7,97,7-8	15	1,22,17	42	105,1
22	A. 7,98,1	16	7,99,3	43	189,1
24	A. 6,53,3	18	1,154,1	8,2	Vâl. 3,7
30	A. 18,2,28	19	A. 7,26,8	3	Vâl. 4,7
3,1	8,44,1	20	1,154,2	4	1,107,1
2	5,5,1	29	10,12	6	6,71,6
3	6,16,11	35b.	8,68,3	14	A. 6,53,3
6-8	10,189,1-3	36	1,189,1	15	5,42,4
9	S. 2,1181	6,3	154,6	18-9	A. 7,97,4. 3
11	1,74,1	4-5	22,19-	22	A. 7,97,5-6
12	8,44,16		20	23	1,24,8
13	6,60,13	22	A. 7,83,2	28	5,78,8
14	3,29,10	24	1,23,17	31	1,86,1
15	4,7,1	29	27,7	32	22,13
16	9,54,1	37	84,19	33a	84,3
22-4	1,1,7-9	7,7	7,92,1	34	10,3
25-6	5,24,1-4	8	1,2,4	35	84,2
28-30	1,18,1-3	9	2,41,4	38	9,66,21
31-3	10,185,1-3	10	4,42,10	39	8,65,10
34	Vâl. 3,7	11	1,22,3	40-1	1,50,3.1
35	3,62,10	12	5,44,1	44	10,152,4
36	4,9,8	16	10,123,1	45	81,7
41-3	A. 7,60,1.3.5	17	61,3	53	1,132,6
46	1,173,12	19	1,139,11	59	A. 7,25,1
51-2	82,2-3	24	6,7,1	63	9,63,18
53-6	10,57,3-6	26	10,17,12	9,5	A. 7,6,4
60	7,59,12	31	3,12,1	6	1,23,19
62	A. 5,28,7	32	8,45,1	14-5	4,40,4.3
4,2	10,17,10	33	1,3,7	16	7,38,7
8	5,50,1	34	2,41,13	17	10,64,6
25	A 7,14,1-2	35	3,51,7	18	7,38,3
	S. 1,464	36-8	47,5	26-9	10,141,3.5
31	5,85,2		2. 1		1. 2
35	10,37,1	39	6,19,1	37	3,24,1
37	1,91,19	40	8,6,1	10,16	5,62,8

*) In den Fällen, wo ein Vers nicht im *R*ik, wohl aber im Sâman oder Atharvan sich findet, sind diese letztern Stellen angegeben worden.

Vâj.	Rik.	Vâj.	Rik.	Vâj.	Rik.
10,20	10,121,10	12,45	10,14,9	16,48	1,114,1
22	5,33,3	47-51	3,22,1-5	50	2,33,14
24	4,40,5	55	8,58,3	17,6 a	A. 18,3,5
27	1,24,10	56	1,11,1	8	5,26,1
32-4	10,131,2	63-4	A. 6,84,3. 1	9	1,12,10
	4. 5	66	10,139,3	10	6,15,5
11,5	13,1	67-8	101,4. 3	16	16,28
6	5,81,3	69	4,57,8	17-24	10,81,1-7
13	8,74,7	70-1	A. 3,17,9. 3	25-31	82,1-7
14	1,30,7	75-96	10,97,1-22	32-44	103,1-12
17	A. 7,82,4	101	23	45	6,75,16
23-4	2,10,4.5	102	121,9	46	10,103,13
25	4,15,3	106-11	140,1-6	48-9	6,75,17-8
26	10.87,22	112-4	1,91,16-8	58-9	10,139,1. 2
27	2,1,1	115	8,11,7	60	5,47,3
32 b.-4	6,16,13-5	116	8,43,18	65	A. 4,14,2
35	3,29,8	117	A. 6,36,3	67-9	A. 4,14,3-5
36	2,9,1		S. 2,1060	75	2,9,3
37	1,36,9	13,3	A. 4,1,1	76	7,1,3
41	8,24,5		S. 1,321	88	2,3,11
42	1,36,13	4	10,121,1	89-99	4,58,1-11
43	10,1,2	5	17,11	18,31	10,35,13
49	3,15,1	9-13	4,4,1-5	49	1,24,11
50-2	10,9,1-3	15	10,8,6	66	3,26,7
62	3,59,6	27-9	1,90,6-8	68	37,1
70	2,7,6	36	6,16,43	69	30,8
71	8,64,15	37	8,64,1	71	10,180,2
73-4	91,20-1	38	4,58,5-6	73	1,98,2
75	A. 3,15,8	51	A. 4,14,1	74	6,5,7
12,1	10,45,8	52	8,73,3	75	3,14,5
2	1,96,5	15,1	A. 7,34,1	19,2	9,107,1
3	5,81,2	2	A. 7,35,1	41-3	67,23
6	10,45,4	21	8,64,4		22. 25
9	S. 2,1182	24-5	5,1,1. 12	47	10,88,15
10	S. 2,1183	27-8	11,1. 6	49	15,1
11	10,173,1	29	7,1	50	14,6
12	1,24,15	30	10,191,1	51	15,8
13	10,1,1	31	1,45,6	52	1,91,1
14	4,40,5	32-4	7,16,1-2	53	9,96,1
18-29	10,45,1-12	35-7	1,79,4-6	54	8,48,13
34	7,8,4	38-40	8,19,19-20	55-7	10,15,3-5
36	8,41,9	41-3	5,6,1. 2. 9	59-60	11. 14
40	S. 2,1182	44-6	4,10,1-3	62-3	6. 7
41	S. 2,1183	47	1,127,1	64	5,20,1
42	1,147,2	48	5,24,1-3	65	10,16,11
43	2,6,4	72	7,3,2	66-8	15,12-3. 2

Vâj.	Rik.	Vâj.	Rik.	Vâj.	Rik.
19,69	4,2,16	26,16-8	9,61,10-2	33,12	5,28,3
70	10,16,12	20	1,22,9	13	6,4,7
71	8,14,13	21-2	1,15,3. 9	14	7,16,7
20,14	A. 6,114,1	23	3,35,6	15	1,44,13
16. 20	A. 6,115,2-3	24	2,36,3	16	4,1,20
21	1,50,10	25-6	9,1,1-2	17	10,36,12
29	3,52,1	27,9	A. 7,53,1	18	7,23,4
30	8,78,1	23	7,91,3	19	8,61,12
31	9,51,1	24	90,3	20	7,66,4
47	4,21,1	25-6	10,121,7-8	21	8,61,13
48-9	20,1-2	27-8	7,92,3. 5	22	3,38,4
50-2	6,47,11-3	29	2,41,2	23	10,50,1
53	3,45,1	30	4,47,1	24	8,45,2
54	7,23,6	32	2,41,1	25	1,9,1
78-9	10,91,14-5	34	8,26,21	26	3,34,3
81-3	2,41,7-9	35-6	7,32,22-3	27	1,65,3
84-6	1,3,10-2	37-8	6,46,1-2	28	10,74,4
87-9	4-6	39-41	4,31,1-3	29	1,102,1
21,1	25,19	42	6,47,1	30	10,170,1
3-4	4,1,4-5	43	8,49,9	32	1,50,6
5	A. 7,6,2	44	6,47,2	34	186,1
6	10,63,10	29,12-24	1,163,1-	35	8,82,4
8	3,62,16		13	36	1,50,4
9	7,62,5	25-6	10,110,1-2	37-8	115,4-5
22,10	1,22,5	27	7,2,2	39-40	8,90,11-2
15	5,14,1	28-36	10,110,3-	41	88,3
16	3,11,2		11	42	1,115,6
18	9,110,3	37	1,6,3	43	35,2
23,3	10,121,3	38-51	6,75,1-14	44	7,39,2
5-6	1,6,1-2	52-7	47,26-31	45	1,14,3
16	162,21	30,3	5,82,5	46	23,6
32	4,39,6	4	1,22,7	47	8,72,7
25,12-3	10,121,4. 2	31,1-16	10,90,1-16	48-9	5,46,2-3
14-23	1,89,1-10	32,6-7	121,5-6	50	8,52,12
24-45	1,162,1-	8-9	A. 2,1,1-2	51	2,29,6
	22	10	10,82,3	53	6,52,13
46	10,157,1-3	12	A. 2,1,4	54	4,54,2
26,3	2,23,15	13	1,18,6	55	6,49,4
6	A. 6,36,1	33,1	10,46,7	57	1,2,7
	S. 2,1058	2	8,43,4	58	3,3
7	1,98,1	3	1,75,5	59	3,31,6
9	9,66,20	5	95,1	61	6,60,5
11	8,77,1	7	3,9,9	62	9,11,1
12	5,25,7	9	6,16,34	63	3,47,4
13	6,16,16	10	1,14,10	64	10,73,1
15	8,6,28	11	71,8	65	4,32,1

Vâj.	*R*ik.	Vâj.	*R*ik.	Vâj.	*R*ik.
33,66-7	8,88,5-6	33,97	8,3,8	34,48	1,165,15
69	6,71,3	34,7	1,187,1	49	130,7
70	7,90,1	8-9	A. 7,20,2. 1	53	6,50,14
74	10,129,5	10	2,32,6	56-7	1,40,1. 5
75	3,2,7	12-3	1,31,1. 12	58	2,23,19
76	7,94,11	14-5	3,29,3-4	35,7	10,18,1
77	6,52,9	16-7	1,62,1-2	10	53,8
78-9	1,165,4. 9	18-9	3,30,1-2	15	18,4
80	10,120,1	20-3	1,91,20-3	17	A. 2,13,1
81	8,3,3	24-7	35,8-11	18	10,155,5
82	Vâl. 3,9	28	46,15	19	16,9
83	8,3,4	29-30	112,24-5	21	1,22,15
85	90,9	33	92,13	36,7	8,82,19
86	10,141,4	34-40	7,41,1-7	8	S. 1,456
87	8,90,1	41	6,54,9	9	1,90,9
88	7,74,3	42	49,8	11	7,35,1
89	1,40,3	43-4	1,22,18	12	10,9,4
90	105,1		21	24	7,66,16
91	8,27,13	45	6,70,1	37,17	1,164,31
93	6,59,6	46	10,128,9	38,5	49
94	8,27,14	47	1,34,11	40,16	1,189,1
95-6	78,2-3				

Zusatz des Herausgebers.

Zur bequemeren Auffindung der in Roth's bisherigen Schriften citirten *R*ic folge hier noch eine Aufzählung der 84 anuvâka der *R*iksa*m*hitâ.

Ma*nd*ala I.

anuvâka.	sûkta.	anuvâka.	sûkta.	anuvâka.	sûkta.
1 (3)	1-3	7 (5)	31-35	16 (10)	106-115
2 (4)	4-7	8 (8)	36-43	17 (5)	116-120
3 (4)	8-11	9 (7)	44-50	18 (6)	121-126
4 (6)	12-17	10 (7)	51-57	19 (7)	127-133
5 (6)	18-23	11 (7)	58-64	20 (6)	134-139
6 (7)	24-30	12 (9)	65-73	21 (17)	140-156
		13 (11)	74-84	22 (8)	157-164
		14 (9)	85-93	23 (15)	165-179
		15 (12)	94-105	24 (12)	180-191

Ma*nd*ala II.

anuvâka.	sûkta.
1 (11)	1-11
2 (11)	12-22
3 (10)	23-32
4 (11)	33-43

Ma*nd*ala III.

anuvâka.	sûkta.
1 (12)	1-12
2 (17)	13-29
3 (9)	30-38
4 (15)	39-53
5 (9)	54-62

Ma*nd*ala IV.

anuvâka.	sûkta.
1 (10)	1-10
2 (11)	11-21
3 (11)	22-32
4 (13)	33-45
5 (13)	46-58

Ma*nd*ala V.

anuvâka.	sûkta.
1 (14)	1-14
2 (18)	15-32
3 (12)	33-44
4 (12)	45-56
5 (16)	57-72
6 (15)	73-87

Ma*nd*ala VI.

anuvâka.	sûkta.
1 (15)	1-15
2 (8)	16-23
3 (20)	24-43
4 (6)	44-49
5 (12)	50-61
6 (14)	62-75

Ma*nd*ala VII.

anuvâka.	sûkta.
1 (17)	1-17
2 (16)	18-33
3 (22)	34-55
4 (15)	56-70
5 (19)	71-89
6 (15)	90-104

Ma*nd*ala VIII.

anuvâka.	sûkta.
1 (5)	1-5
2 (7)	6-12
3 (8)	13-20
4 (10)	21-30
5 (12)	31-42
6 (6)	43-48
7 (10)	49-58
8 (11)	59-69
9 (13)	70-82
10 (10)	83-92

Ma*nd*ala IX.

anuvâka.	sûkta.
1 (24)	1-24
2 (36)	25-60
3 (7)	61-67
4 (18)	68-85
5 (11)	86-96
6 (7)	97-103
7 (11)	104-114

Ma*nd*ala X.

anuvâka.	sûkta.
1 (16)	1-16
2 (13)	17-29
3 (13)	30-42
4 (18)	43-60
5 (8)	61-68
6 (16)	69-84
7 (6)	85-90
8 (9)	91-99
9 (13)	100-112
10 (16)	113-128
11 (23)	129-151
12 (40)	152-191

Berichtigung. p. 336 a. Z. 11 v. u. ist statt **20**,15,1 zu lesen: **19**,15,1.

Ueber die Grundlagen der indischen Philosophie und deren Zusammenhang mit den Philosophemen der westlichen Völker.

Ein Schreiben an den Herausgeber.

Das neue Heft *) der Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, in dem Herrn Müllers Aufsatz steht, habe ich nach dem Empfange Ihres letzten Schreibens erhalten; es zeigt, welche Aufgaben in philosophischer wie ja in allen andern Hinsichten noch im alten Indien vorliegen. Müllers Aufsatz ist sehr anregend und Aussichten bestimmend und erweiternd; in dem von Ihnen erwähnten Punkte aber waltet, glaube ich, ein Missverständniss ob. Es handelt sich nämlich dabei um einen Weltzusammenhang in einer gewissen Epoche des Alterthums; einen Weltzusammenhang, der übrigens gar nichts gemein hat mit dem Zusammenhang einer Urverwandtschaft zwischen europäischen und asiatischen Völkerfamilien. Letztrer liegt, meiner Ansicht nach, der Gründung der Staaten weit voraus, wohl mit Ausnahme Babyloniens, Aegyptens und Baktriens; er ist aber weit älter als alle Gründung assyrischer Staaten. Der Weltzusammenhang ist ein ganz andrer; in Asien ist er durch sehr alte assyrische Eroberungen zuerst vermittelt; als die Griechen sich über Kleinasien ausbreiteten, so wie mit Phönikien und Aegypten Handel zu treiben begannen, geriethen sie in diesen Weltzusammenhang materiell hinein. Aus Babylonien ward ihnen, wie Herr Böckh gezeigt hat, das System ihrer Maasse und Gewichte; welches auch die durchaus selbstständige Ausarbeitung der späteren griechischen Kunst gewesen sein mag, der Ansporn

*) Das erste Heft nämlich des sechsten Bandes. Anm. d. Herausg.

ihrer hieratischen Kunst ward ihnen durch die Anschauung aegyptischer so wie assyrischer Baukunst, Skulptur und Malerei; die ersten Gründe ihrer Mathematik, ihrer Astronomie, ihrer Medizin stammen, meiner Meinung nach, aufs Evidenteste aus Asien; trotzdem ist der griechische Genius, wenn auch von aussen angeregt durch die Berührung der Inselgriechen so wie der asiatischen Griechen mit dem Orient, kein asiatischer sondern ein pelasgisch-hellenischer Genius, welcher auf griechische Weise den ihm vom Orient zugekommenen Geistes- und Wissenssaamen verarbeitet hat; es ist eine griechische Originalität, keine asiatische. Das Verhältniss ist also ganz und durchaus nicht wie zwischen Chinesen und Japanern, wie zwischen Indiern, Malayen, Ceylonesen, Barmanen und Tibetanern, oder auch, auf einem höheren Standpunkte gestellt, wie zwischen Griechen und Römern, oder auch wie zwischen griechischen und römischen Musterbildern im sechszehnten Jahrhundert und der Nachbildung derselben bei Italienern und Franzosen. Das scheinen mir diejenigen, welche die Griechenwelt in den Keimen ihrer materiellen und Kunstbildung aus dem grossen Weltzusammenhang haben reissen wollen, nicht recht verstanden und eingesehen zu haben.

Von der materiellen Bildung gehe ich auf die geistige über, das ist auf die philosophische, alles was Poesie und Politik betrifft (das rein und durchaus Griechische) ganz bei Seite lassend.

Die drei wissenschaftlichen Kasten der Inder, Babylonier und Iranier haben seit sehr alten Zeiten in einem unläugbaren Verkehr und Zusammenhang gestanden. Von den Magiern und Chaldäern ist es sichtbar und bekannt; von den Brahmanen und Chaldäern kann man es schliessen. Nämlich so. Das ganze ausgebildete System der vier Yuga bei den Brahma-

nen findet sich auf das genaueste wieder in dem System der Saren bei Berossos; die brahmanischen Manvantaren und was von den verschiedenen Manifestationen des Oannos gemeldet wird, entsprechen sich auf das Genaueste. Das ganze System der brahmanischen Astronomie, vor dem Contakt mit den Griechen und Römern, ist chaldäisch. Damit soll nicht gesagt sein, dass in dem System der Yugen und Manvantaren nicht eine gewisse brahmanische Originalität vorwaltend sei; aber das chronologische Resultat ist zu identisch, als dass nicht in solchen Punkten die Mittheilung nothwendig gegeben sei. Zugleich ist, was die Magier von mathematischer und astronomischer Wissenschaft besessen haben, gewiss im innigsten Zusammenhang mit dem Systeme der Chaldäer: auf diese Weise ist bei den Alten von einem chaldäischen Zoroaster die Rede.

Wo eine so innige Mittheilung in so tiefgreifenden wissenschaftlichen Punkten statt gefunden hat, sollte die so bedeutend ausgebildete, in ihren Keimen gewiss uralte Philosophie der Brahmanen, der augenscheinliche Stolz ihrer weitverzweigten Schulen brach gelegen und sich den gebildeten, mit ihnen im Zusammenhang stehenden Kasten des Auslandes nicht mitgetheilt haben? Ich unterscheide in der indischen Philosophie zwischen den Keimen und den späteren Systemen der Kapila, Pata*n*jali, Jaimini, Ka*n*âda und Gotama, welches auch deren nicht genau bestimmbares Alter sein möge. Die Dialoge zweier grossen Upanishaden insbesondre, des V*r*ihad Âra*n*yakam und des Chândogyam, offenbaren uns eine höchst reiche physisch-metaphysische Entfaltung Die Redaktion dieser und einiger andern der interessantesten Upanishaden, unter welchen das Aitareya Âra*n*yakam einen bedeutenden Rang einnimmt, möge übrigens stattgefunden haben wie sie wolle, ihr äusserer Charakter einer Zusammenfügung oder Compilation ist offenbar.

24*

Eines ist auch offenbar; dass diese Dialoge und Expositionen aus gar verschiedenen Elementen zusammengetragen sind; zugleich werden in denselben viele Meinungen von Philosophen erwähnt, die nur mit kurzen Worten angegeben sind. Alles das beweist Eines, eine sehr alte traditionelle Philosophie, im lebendigen Verkehr der Schulen ausgebildet, ehe an eine namhafte Aufzeichnung und an eine positive Systematisation gedacht ward. In der ganzen theokratischen Welt fand, wie bei den celtischen Druiden, eine ganz ausserordentliche Uebung des Gedächtnisses statt. Die späteren Sûtra offenbaren, dass man seit sehr alter Zeit gewisse philosophische Gnomen formulirte, einer lebendigen Lehre, dem persönlichen Wort in den Schulen, deren Auslegung überlassend. Welches auch das Alter der ältesten Aufzeichnungen sein möge, lange Zeit gewiss ist dieser die lebendige Entwicklung der Schule vorausgegangen. Man bedenke übrigens, dass in diesen ältesten Schulen das System der Gedanken nicht blos eine Meinung war, sondern aufs Genaueste zusammenhing mit verschiedenen philosophischen, mehr oder minder asketischen Lebensweisen.

Die ganze Litteratur der Chaldäer ist untergegangen; über die Trümmer ihrer Gedankenweisen können wir höchstens aus magern und entstellenden Auszügen bei Damascius schliessen; wahrscheinlich auch aus höchst entstellenden, ganz anders und spät ausgebildeten kabbalistischen und gnostischen Systemen. Ueber die Philosophie der Chaldäer — so wie der Magierschulen — haben wir höchst ungenügende Andeutungen bei den Alten. Positiv wissen wir, dass während jahrelanger Reisen im Orient der Arzt, Mathematiker und Astronom Demokritos aus Abdera bei ihnen studirt hat. Aus der Sassanidenzeit ist uns durch die Araber, unter andern im Dabistan und Schahrastâni, ein gewisser an sich höchst interessanter Reichthum der

Magierschulen aufgeschlossen; Vieles ist aus denselben in die Systeme der sectarischen Batenier und Ismailiten eingeflossen. die es auf ihre Weise, zu ihren Zwecken und in ihrem Geiste verarbeitet haben. In diesen späteren magischen Systemen weist sehr Vieles stark auf die Meinungen indischer Çivaiten hin, welches ich hier nur sehr kurz andeuten kann. Der ungeheure wissenschaftlich religiöse Geistesroman des Manichäischen Systems, aus einer sassanidischen Magierschule, einer gechristeten, herausgegangen, steht mit Anregungen des Buddhismus innigst zusammen, aber nur mit Anregungen, denn die Philosophie des Buddhismus ist eine durchaus andre wie die des Manichäismus. In jüngerer wie in älterer Zeit also ist der Zusammenhang indischer Schulen des Buddhismus und Brahmanismus mit den Magierschulen augenscheinlich.

Werfen wir nun einen kurzen Blick über die Andeutungen des Damascius aus den mythisch gebildeten Systemen der chaldäischen Philosophie; abgesehen von der verworrenen und gräcisirten Auffassung sind die Hauptzüge in einer gewissen Urverwandtschaft mit einer der chaldäischen Kosmogonieen des Berossos erkennbar; nämlich ein System von zwei Prinzipien, einer weiblichen Natur und eines männlichen Geistes; hier können nun verschiedene Combinationen zum Vorschein kommen; entweder die weibliche Natur ist zuerst und allein, gebiert dann aus sich selber ihren eingebornen Sohn, den männlichen Geist, die Mutter eht den Sohn und zeugt mit ihm oder er entfaltet aus ihr die Schöpfung; darauf als denkender Menschengeist sondert er sich asketisch von ihr ab, wird zum physischen Eunuchen und zum geistigen Zeuger einer geistigen Gedankenwelt, oder vertieft sich auch, aller Ideen baar, in die Abstraktionen seiner Ichheit; oder die weibliche Natur und der männliche Geist sind dualistisch gleichzeitig; die Ehe oder

die Mischung entsteht aus Verführung, auf die Verführung folgt Reue, der spekulative Geist entäussert sich der Natur nach der Schöpfung und vertieft sich in seine eigenen Einsamkeiten. Zu beiderartigen Auslegungen sind Anklänge im Berossos, im Damascius und übereinstimmend damit in den babylonischen Volkskulten und Staats-Religionen. Hier sind wir nun im vollständigen indischen Gebiete des Sânkhya, so wie der sich daran knüpfenden indischen sectarischen Volkskulte der Çaiva und mit mystischen späteren Modificationen eines Theiles der Vaish*n*ava; dieses ist freilich kein urbrahmanisches, kein vedisches Gebiet; es hat in den Hymnen der Veden gar keine Antecedentien; es mag aber in vielen ausserordentlich alten indischen Volkskulten wurzeln und von ihnen abstrahirt sein. So wie wir es kennen ist es rein Indisch und erlaubt auch zwiefache Verhältnisse der Prak*r*iti zu dem Purusha. Nun scheint es mir ganz unläugbar, dass dieses System im Dualismus des Anaxagoras einen weiteren Gedankenausdruck gefunden hat; das zwar auf hellenische Weise, und weder auf indische noch auf chaldäische; in den phönikischen Kosmogonien bei Damascius, in Bruchstücken des Eudeukos und sonst noch findet sich im innersten Geist Verwandtes. Die Reisen des Anaxagoras im Orient, wenn auch nicht diplomatisch constatirt, sind bekannt, und finden ihre Analogieen in den Reisen anderer griechischen Weltweisen. Er wird doch wohl nicht umsonst gereist sein, sondern im Sinne aller Weisen unter den Alten, um zu lernen, zu forschen, zu erfahren; welchen Abbruch thut das seinem eignen scharfen Geiste, dass er auf Reisen sich bei phönikischen, aegyptischen, chaldäischen Philosophen oder Weisen umgesehen haben soll, von ihnen gelernt hat? Ist er darum nicht so gut Anaxagoras wie vorher? Sollen die Griechen ganz ohne Zusammenhang ge-

standen haben mit der übrigen Welt, auch dem bewährtesten? Die Römer waren nicht geistig neugierig aber materiell erobernd, das wissen wir; die geistige Neugierde der Griechen, ihr sich nirgends versperrendes Wesen, darüber können uns schon die Reisen und Erforschungen des Herodotos, der wissenschaftliche und religiöse Geist in Alexanders Zügen, die Bibliothek von Alexandrien, die griechischen Uebersetzungen des Alten Testamentes und so vieler orientalischer leider untergegangenen Werke vollauf berichten. Nein, nirgends waren die Griechen Copisten; aber sie haben von jeher nicht alles aus sich selber mit falscher Originalität heraussaugen wollen, sie haben aus dem Welt- und Menschengeiste gesogen. Versteht sich von selber, dass eben so wenig als der chaldäische Dualismus und die chaldäische Mischung so wie die chaldäische Entzweiung von Geist und Natur vollkommen der indischen entsprechen, eben so wenig die anaxagorische den phönikischen oder chaldäischen; wäre es Eins und Dasselbe, so hätte es nur den Werth einer minder guten oder schlechten Copie; davon ist gar nicht die Rede.

Ich habe vom orientalischen Dualismus und seiner Verwandtschaft mit dem System des Anaxagoras geredet, Verwandtschaft und nicht Identität. Eine noch inniger zusammenhängende Verwandtschaft zwischen indischen, persischen, chaldäischen, phönikischen Ansichten und Philosophemen — über die aegyptischen sind wir gar nicht belehrt — und den hellenischen findet, meiner Meinung nach, statt in zwei andern Punkten, der Atomenlehre und der Lehre von den Elementen; über die ein Kurzes.

Zuvörderst glaube ich, dass den tiefer ausgearbeiteten indischen Systemen, welche ein Ganzes umfassen, wie Sânkhya, Nyâya, Vedânta andere partielle vereinzelte Systeme

vorausgegangen sind, von beschränkteren Standpunkten aus zu einem Ganzen strebend; so die Lehre von den Saamen und Atomen, so die Lehre von einzelnen so wie von combinirten Elementen; das Ganze ist aus der Entwicklung dieser partiellen Unitäten angeschaut worden, ganz wie in der ionischen Philosophie, wie bei den ionischen Dynamikern und Mechanikern, auf andre Weise auch wie bey Leucipp und Demokrit, ehe es zu einer Gesammtanschauung der Eleaten, der Pythagoräer u. s. w. kam.

In der Atomenlehre sind zwei ganz entgegengesetzte Richtungen zu bemerken. Einmal die Annahme lebendiger Atome, von Saamen, die sich lebendig ausdehnen, innerlich sind, Urbilder der Sinnlichkeiten; die Inder setzen deren Ursprung im Manas, als dem inneren Sinn; dieses Manas durch die Liebe angeregt wird zeugend, aus ihm emaniren diese Sinnlichkeiten, machen den inneren Raum, den Raum im Manas äusserlich, machen ihn zum Weltraum, werden so zum Urgrund aller Dinge; das neutrale Brahma personifizirt sich, wird Brahmâ Weltschöpfer durch Emanation, dehnt sich im Raum aus durch diese Sinnlichkeiten, erfüllt den Raum. Mit diesen lebendigen und unendlichen, emanirten, den Raum erfüllenden, aus dem Manas herausgetretenen Saamentheilchen scheinen mir nun die sogenannten homoiomerien des Anaxagoras eine unläugbare Verwandtschaft zu haben; ich sage immer Verwandtschaft, ich rede nie von einer absoluten Identität. Gewiss ist das Mittelglied dieser brahmanischen und anaxagorischen Lehre und Ansicht irgend ein Thema der Chaldäer und der Phönikier, welches mit diesen in einem geistigen Zusammenhange steht.

Die Lehre der unlebendigen, den äussern Raum erfüllenden Atome, ohne dass es einen inneren Raum

giebt, weil es kein Manas giebt, ist die grade entgegengesetzte dieser älteren Ansicht von den lebendigen, aus dem Urquell des Manas herausgeflossenen Saamentheilchen. Dieser mechanischen Lehre zufolge giebt es nur einen äusseren Raum, an sich inhaltlos und leer, aber erfüllt durch die Atome. Der Raum umfasst äusserlich diese Atome und scheidet sie innerlich durch seine Intervallen. Hier giebt es kein Inneres mehr; die Bewegung ist im ruhenden Raum eine verworrene, ungeordnete, durch Quetschung, Stoss und Druck hervorgebrachte. Endlich offenbart sich, durch die Allmacht des Zufalls das Princip der Zeit; da entsteht ein Kreislauf in der Bewegung und es bilden sich die planetarischen Massen durch die Schwungkraft der Bewegung. Dieses System ist von Mathematikern und Astronomen ausgegangen; es findet sich bei Chaldäern, durch die Chaldäer in Magierschulen, auch erscheint es bei indischen Mathematikern und Astronomen; es hängt aufs Genaueste zusammen mit dem Gedanken von einem Chaos, von einer kreisenden und gebärenden Zeit, und in diesem Sinne ist Rudra als Kâla, ist Zarvan, ist Baal durch die Mathematiker in Indien, Persien, Chaldäa öfters aufgefasst worden; der Chronos phönikischer Kosmogonieen, so wie einiger orphischen Kosmogonieen, gehört diesem Systeme an. Die Atome als blosse Räumlichkeiten erscheinen bei Leucipp, Demokrit insbesondere, unter Anregung orientalischer Vorbilder; denn von Demokrit ist es genau bekannt, wie er auf langen Reisen bei Magiern, Chaldäern, so wie in Phönikien und Aegypten studirt habe.

Die Lehre von den Elementen kann aus einem zwiefachen Grunde betrachtet werden. Entweder wird ein Element allein hervorgehoben, oder die Elemente werden zusammen gedacht und alsdann mit dem schöpferischen Manas und

den atomistischen aber lebendigen Sinnlichkeiten in Zusammenhang gebracht; oder nach einer dritten Elementenlehre sind sie aus mechanisch gedachten Urräumlichkeiten oder leblosen Atomen in Zusammenhang gebracht. Mir erscheint die Entwicklung der Elementenlehre bei den Orientalen in dieser Folge, und ebenso bei den Griechen, welche sie in sich, meiner Meinung nach, unter orientalischen Einflüssen ausgebildet haben.

Was zuvörderst das Hervorheben eines Elementes betrifft, so wird es als ein beseelendes Weltcentrum, als eine verkörperte Weltseele gedacht, aus welcher alles hervorbricht durch Wandlung und Sonderung, in welcher alles besteht durch den beständigen Wechsel der Gestalten, in welche alles zurückgeht durch Auflösung oder Reduktion auf das Urprinzip. In gar vielen Stellen der ältesten Upanishaden wird z. B. angegeben, von dieser Schule mit genannten Lehrern, das Feuer ist das, nämlich das Centrum und Urprinzip, die neutrale Weltseele, der höchste âtman oder das Brahma; dann heisst es in andern Stellen, die Luft ist Das; oder auch das Wasser, die Feuchtigkeit, das Nass (Regen, Meer, Thau, Tropfbares etc.) ist Das; hin und wieder auch (seltener), die Erde ist Das, nämlich das Feste, Solide, und zuletzt, der Ether ist Das. Das sind, Nüancen abgerechnet, ganz und gar die Ansichten, welche in der ionischen Philosophie, von Thales an bis Heraklit vorherrschen, und die gewiss ebenfalls alle auf verwandte Weise in Schulen der Magier, der Chaldäer, der Phönikier vorgetragen sind. Bei den Indiern sehen wir bestimmt, woraus diese Urkeime der elementarischen Philosophie hervorgewachsen sind, nämlich aus der vedischen Götterlehre. Hierüber fühle ich mich gedrungen, meine Ueberzeugung auszusprechen.

Es giebt zwei extreme Meinungen, aus welcher gewöhnlich

die Urwurzeln der ältesten Götterlehre erschaut worden sind; entweder man macht alle Götter zu Elementen, zu physischen Naturgegenständen oder man macht sie, auf spätere euhemeristische Weise zu vergötterten Menschen, Erfindern u. s. w.; das sind die äussersten Extreme einer Ansicht, welche mir radikal auf doppelte Weise die Urgefühle der Menschen zu missverstehen scheinen. Meiner Meinung nach sind alle Urgötter, (den höchsten allgemeinen Gott abgerechnet, den schaffenden Asura oder Ahura, den Varu*n*a, Ormuzd oder Ouranos etc., der im dunkeln Hintergrunde aller Dinge und Gefühle liegt) entweder Naturgeister, die in Elementen oder in Naturgegenständen geistig-sinnlich aber menschlich gedacht erscheinen, (darum aber nicht geradezu plastisch, wie in der ausgebildeten heroischen Mythologie der Inder, Perser, Griechen), oder sie sind Menschengeister, Geister der Todten, mehr oder minder beseeligte und unbeseeligte Gespenster. Ersterer Art sind im Veda die Elementargeister, Agni, Vâyu, die âpa*h*, die Göttin P*r*ithivi und andere; die mit ihnen mehr oder minder zusammenhängenden aber sie überragenden Geister des Luftmeers, welche in Blitzen, Gewittern, Stürmen, Regengüssen oder im Weltraum erscheinen; dann zu allerhöchst die Gestirngeister, in Sonne, Mond, einzelnen Sternen, das untere durch das mittlere regierend. Was die Menschengeister betrifft, so sind es die irrenden Abgestorbenen, als Nachtvögel gedacht, sich im Nachtsturm jagend und hetzend, wie die Rudrasöhne, die Marut und ihre Verwandte, oder die bösen Geister, Raxasen und andere Unholde, Geister feindlicher Menschen und wilder Stämme, welche den Feuerdienst des Agni löschten, die Hausfeuer, die Dorffeuer, die Feuer auf den Höhen, oder auch dem flammenden Feuerheerde

im Luftmeer, oder auch dem Feuerheerde in der Sonne sich mit feindlichen düstern wilden chaotischen Gewalten entgegenstemmten. Ueber alle Geister aber reicht Agni auf Erden, im Luftmeer, in der Sonne, und zwar weil er das reinigende Opfer ist, durch welches menschliche, unmenschliche und übermenschliche Dämonen auf Erden, im Luftmeer, am Himmel ausgetrieben werden. Dieses Opfergefühl hängt mit dem Lichtgefühl physisch-geistig, mit dem Bussgefühl menschlich-reuig, mit dem Reinigkeitsgefühl physisch-moralisch auf das Innigste zusammen; dieser vedische Pramati, das denkende zeitmessende Feuerlicht am Altar, wie der griechische Feuergeist Prometheus, ist das Civilisationsprinzip bei den ältesten Hirten und den ältesten Ackerbauern; es ordnet den Einen das Zelt, die polygamische Familie, die Tribus, den Andern das Haus, die zur Monogamie dringende Familie, das Dorf und die älteste Nachbarschaft oder Amphiktyonie; aus diesem Civilisationsprinzip ist später, durch Sonderung und Ueberragung, das Brahma als Kraft des schaffenden und denkenden Lichtworts und Gebets, so wie durch das Brahma das Brahmanenthum hervorgegangen.

Durch das Opfer wird der Feuergeist zum Opfergeist und der Opfernde symbolisch ein Geopferter, ein Priester. Das ist der Hausvater in jedem Hause, ein personifizirter Feuer- und Opfergeist; die Hausmutter ist die Priesterin, das in ihr weiblich personifizirte Feuer, er der Agni, sie die Agnâyi; die Söhne und die Töchter, männliche und weibliche Camillen oder Casmilen, sind die Opferdiener und die Opferdienerinnen, alle um den Heerd des Hauses geschaaret. Agni ist Vater und Mutter, ist Sohn und Tochter, dringt in alle menschliche Verhältnisse ein; und so ist auch der Agni im Luftmeer, im Gewitter, als eine Opferhandlung, eine reinigende und entsün-

digende gedacht; die Sterblichen oder die Maruta*h* auf der Erde erscheinen dorten als Geister, als Opfernde um den Gewitterheerd, kundig der heiligen Namen; und im höchsten Himmel, in der Sonnenwohnung sind die Âditya die Opfernden und flammt in den drei Tagesopfern, am Morgen und Abend, so wie am Mittag der Opferheerd; in späterer Darstellung wird der priesterliche Agni zum Weltgeiste, zum reinigenden dunkelvertreibenden Uropfer, in welchem der Weltgeist zu gleicher Zeit der Opfrer und das Opfer ist, so dass aus seinem Mund die Worte und die Rhythmen, aus seinem Leib die Naturgegenstände hervorbrechen und als Opfertheile in das Weltall vertheilt werden. Das ist der Makrokosmos, in welchem zuerst ein Weltsystem aller Götter hervorbricht; in diesem Systeme erscheinen alle einzelnen Elementargötter als aus dem Manas des Geopferten hervorgehend, im Zusammenhang mit den an dem Manas geknüpften, im Manas ihre Einheit findenden Sinnen, hier ist der Ursprung einer im Zusammenhang gedachten vedischen Elementenlehre.

Es ist natürlich, dass die im Körper der Elemente erscheinenden Geister nie von diesen Elementen getrennt erscheinend gedacht werden; aber desswegen ist der Geist oder Gott noch kein Element. Nicht das Feuer, nicht das Wasser, nicht die Luft, nicht die Erde, nicht der âkâça als Elemente gedacht, wurden verehrt, nicht das Element, sondern der Geist oder der Gott, das lebendige, beseelte, denkende, fühlende, sprechende, menschenähnliche Wesen in diesem oder in jenem Elemente. Ich glaube etwas ganz Aehnliches erscheint auch bei den Griechen, so dass als aus solchen Prämissen personificirter Elementengeister ein System der schaffenden Kraft dieses oder jenes Elementes hervorgegangen ist, noch immer in diesen Elementen das Element nicht bloss physisch, sondern

auch geistig als Seele gedacht worden ist; bei Thales als Geist in den Wassern, bei Anaximenes als Geist in der Luft, so auch bei Diogenes, bei Heraklit als Geist im Feuer, als wahre Weltseele, grade so wie in den Andeutungen mancher Upanishaden. Im Aitareya Âranyaka, in der kleinen Upanishade Vâshkala und andern ist Indra als höchster Luftgeist gedacht, als Prâna, äusserlich oder körperhaft Wind oder Luft, innerlich oder geisterhaft Hauch und Leben, Geist und Seele; und aus diesem Luftgeiste oder Hauche wird alles geboren. Der höchste Feuergeist oder Weltengeist, der Purusha oder Brahmâ als Opfrer, das Brahma als Opfer ist der Anfang des Brahmanenthums in diesem Elementargeiste.

Nach einer sehr alten Anschauung wird dieses Brahma zum Opfer bestimmt und dieser Brahmâ oder Opfrer und Geopferte im Weltenraume, im Ether, âkâça, gedacht, inwohnend, der Ether unter dem Bilde des Rundes des Eies; so in der Upanishade Chândogya, so im Manu, eben so bei Chaldäern, Phönikern, Orphikern; das Ei ist Symbol des Raumes und der Raum ist das ursprüngliche Element des Ethers, welches als Urlicht aus der Urnacht hervorgeht, ein heiliges Lichtdunkel, eine Ursubstanz, in welcher gewissermaassen die ursprüngliche Einheit der Elemente gegeben ist; diese Substanz correspondirt mit keiner Gottheit in den Veden, sie ist eine rein physisch-metaphysische Anschauung des beseelten Raumes in den Upanishaden; aber correspondirte sie mit irgend einer Gottheit, so wäre es mit der Allmutter Aditi, was ich nicht behaupte. Der âkâça ist doppelt, innerer Raum, Expansion im Manas, äusserer Raum, Expansion im Weltraum; in ihm sind alle Elemente, alle Götter und Geister, die ganze Welt innerlich im Manas; wenn das Manas aus sich selber heraustritt, sich der âkâça im Weltall er-

giesst und es ausfüllt, trägt er äusserlich in sich alle Welten, alle Geister, alle Götter. In dieser Hinsicht könnte man ihn vielleicht auch sich als die aus dem Varu*n*a oder Ormuzd herausgetretene Ursubstanz denken.

Als der indische Geist aus diesen ältesten Speculationen der einzelnen Elementargeister als Central- und Allgeister heraustrat, so wie aus ihrer späteren Verknüpfung in einem Mikrokosmos und Makrokosmos, wurden die ausgebildeten Systeme der indischen Philosophie erst geboren. Zuerst wahrscheinlich als das früheste Vedânta, wie es in einigen Upanishaden (unter andern in der Chândogya) als die Lehre vom Sat als Tat, vom reinen Sein als dem Grundwesen, als dem absoluten Brahma gedacht wird; ein System des unitaren Pantheismus, welcher sich, dem innersten Geiste nach, ganz und durchaus in der Philosophie der Eleaten wieder gebiert; etwaige Mittelglieder sind unbekannt. Dieses Grundwesen ist das reine Denken oder substantielle Wissen als Sein, hat aber gar kein Organ in einem schaffenden männlichen Gotte, sondern sein Organ ist allein im persönlichen Menschengeiste. In mehreren Upanishaden (die Stellen sind in der Mu*nd*aka, V*r*ihad Âra*n*yakam und sonst) heisst es: „wie Haare aus dem Leibe hervorwachsen, wie die Spinne aus sich den Faden zieht", das ist, wie eine innere Grundkraft sich äusserlich entwickelt, so dringt alles aus dem Ureinen, Absoluten empor; dieser monotheistische Pantheismus ist ganz im Geiste einer eleatischen Weltentwickelung gedacht. Eine andere Philosophie, die wie früher angedeutet im Veda keinen echten Anhaltspunkt findet, die unvedântisch ist, die des pantheistischen Dualismus, im System des Sâ*n*khya, hat ganz insbesondere die Lehre des Mikro-Makrokosmos in sich aufgenommen, aber die Idee des Uropfers und des Feuers

als Opfer ganz herausgelassen und die Elementenlehre besonders in dem ihm eignen Systeme der drei Guna oder Urbande aus diesem Mikro-Makrokosmos heraus entwickelt. Die drei Gunen erscheinen physisch-metaphysisch und auch moralisch in der Welt- und Menschenordnung parallelisirt, zeitlich gedacht als Anfang, Mittel und Ende, ein Trimûrti, aus dem spätere und späteste Systeme des Trimûrti bei den mittelalterlichen indischen Sekten erst herausgewachsen sind Aus dem Sânkhyasystem heraus ist diese ganze Elementenordnung dann eingedrungen in Nyâya und in die späteren Systeme der Philosophie, so wie in das Vaiçeshikam des Kanâda, (im physischen Sinne einer ganz mechanischen Atomenlehre, wie bei Leucipp, Demokrit, persischen, chaldäischen und phönikischen Mathematikern und Physikern). Dass dieses Elementarsystem seine eigene Varianten hat, dass es nicht in allen Punkten ganz und genau bei Indiern, Persern, Chaldäern, Phönikern, Griechen correspondirt, ist gewiss, aber es erscheint ganz aus einem und demselben Riss und Bau bei Indern und Griechen und das ist die Hauptsache. Alles dreht sich wiederum in diesem Punkte, wie in dem Reste um die eine Frage: ist die griechische Philosophie, vor Sokrates, in ihren Hauptprämissen ganz ohne äussere Einflüsse bloss aus dem griechischen Geiste herausgedrungen, oder steht sie in einem grossen, welthistorischen Zusammenhange mit Jahrhunderte lang vielleicht, mehr oder minder vorangegangenen Spekulationen asiatischer Priesterschulen unter Indiern und Chaldäern, unter Phönikern, vielleicht Aegyptern, und unter bactro-medischen Magierschulen, welche älter sind als das Perserreich, und indische so wie chaldäische Einwirkungen erfahren haben? Diejenigen hochverdienten Männer, welche wie Brandis, Ritter, Zeller und andere die Sache haben entscheiden wollen, ohne die Orien-

talen zu beachten, haben überhaupt den Orient gar nicht gekannt, von ihm viel zu gering gedacht, und meist alle Nachrichten von dem Zusammenhange der ältesten griechischen Philosophen mit dem Orient zu einseitig verworfen; es ist sehr gut und tüchtig alle Sachen innerlich aus sich heraus erklären zu wollen, aber auch das Aeusserliche gehört dazu; es giebt keine Mutter ohne Nahrung und aller Nahrungsstoff kommt von aussen und nicht von innen; ohne denselben Weltverkehr zu haben wie seit Alexander, seit den Römern, seit dem Christenthum, seit dem Muhammedismus, seit den Kreuzzügen, seit der Weltumsegelung, haben die Völker doch, mehr oder minder, in einem sehr alten Zusammenhang mit einander gestanden, und die Ansichten des Herrn Voss, welcher alles isolirt, sind eben so einseitig und daher falsch als die Ansichten des Herrn Creuzer, welcher alles mischt.

Noch eine Philosophie von den alten griechischen bleibt übrig, welche durch einen mächtigen mathematischen Geist freilich sehr eigenthümlich und originell durch- und ausgebildet worden ist, die aber dennoch nicht ohne Anklänge ist bei Chaldäern und Indiern, über welche ein künftiges Studium der indischen Mathematik und Rhythmik in ihren Urzügen uns vielleicht späteren Aufschluss geben wird. Ich meine die Pythagorische Zahlenlehre und Harmonik; hier ist freilich die Untersuchung bei weitem schwieriger, weil sie auf abstrusere Spekulationen stösst als bei dem Vorangegangenen.

Zahl und Wort, rhythmisches Wort, Ton, Klang zusammenstimmend in der Weltbildung, eine Harmonie der Theile zum Ganzen in rhythmischer Bewegung bewirkend, Weltkörper, die sich einem Zahlgesetze und rhythmischen Klange fügen, erscheinen schon in einem philosophischen Hymnus des zehnten Buches im *R*igveda, wo es heisst, dass aus dem Opfer, als durch die

webenden und schaffenden Götter dasselbe vollzogen wurde, als diese Götter den Pumân, den Makrokosmos ins Weltall titanisch ausdehnten und aufspannten, und alle Theile seines Weltleibes der Ordnung nach ins Weltall vertheilten, die Welten und Planetenkörper *), so wie die Elementargeister alle taktmässig, in der Ordnung, mit ihren eigenen Zahlen, Harmonieen und Rhythmen geschaffen wurden, das Ganze also, unter feierlichen Opfergesängen in einer heiligen Opferhandlung zugleich Bewegung, Seele und Umschwung in den eigenthümlichen Rhythmen seiner Theile erhielt. In der Chândogya Upanishad sind Stellen, wo die Opferidee vollkommen aufgegeben ist, oder wenigstens nicht im Sinne des Hymnus erscheint; an deren Stelle treten ganze Götterordnungen und Schaaren das Weltall als Weltkörper geregelt füllend gliedmässig auf, zusammengeboren mit ihren Rhythmen und Harmonieen im Umkreisen der Jahressonne als Centrum des Weltenalls, um welche sich Alles gruppirt und dreht. Die ganze Chândogya Upanishad hat es mit diesen kreisenden chandas, diesen metrischen und rhythmischen Zahlenbewegungen zu thun; man müsste eine gesammte Anschauung von dieser ganzen brahmanischen Rhythmik haben, von ihren musikalischen und ihren Zahlenverhältnissen, um zu einem gründlichen Verständniss dieser bizarren und abstrusen Geistesprodukte zu gelangen; die Phantasie hat daran einen sehr grossen Theil; aber

*) Wenn wirklich in diesem Hymnus (X, 130: Langlois IV, 423) die „Planetenkörper" schon erwähnt würden, so wäre die Frage über das Alter der Bekanntschaft der Inder mit den Planeten damit in ein ganz anderes Stadium gerückt: jene Erwähnung findet aber nicht Statt, sondern es liegt nur eine Vertheilung der sieben Metra unter sieben Hauptgötter — Agni, Savit*ri*, Soma, B*ri*haspati, Mitrâ-Varu*n*au, Indra und die Viçvedevâs — vor. Colebrooke zwar an der betreffenden Stelle der Misc. Ess. (I, 35) fasst allerdings B*ri*haspati, wohl dem Commentar nach, als „the planet Jupiter": es liegt aber dazu durchaus keine Veranlassung vor. Vergl. den wahrscheinlich ähnlichen Fall in der Maitrâya*n*a Upanishad, oben I, 278. 279. Anmerk. des Herausg.

ein pythagorischer Grundgedanke, oder ein Gedanke, welcher dem Pythagorismus wenigstens verwandt ist, schimmert durch. Aus dem Ganzen löst sich aber heraus, und überschwebt das Ganze, das den vedischen Hymnen unbekannte Wort, das Aum der Upanishaden, mit welchen so viele Spielerei getrieben wird und das im Manu öfters erwähnt wird. Von den verzerrten Spielereien und Abgeschmacktheiten späterer Upanishaden abgesehen, verdient diese Trias des Wortes (a u m) einige Aufmerksamkeit.

Dieses Wort ist der Inbegriff aller Sprache und aller Buchstaben der Sprache, es ist die Quadratwurzel aller Zahlen der Dinge; es ist im höchsten Ether aufgestellt, im geistigen Ether, in welchem das Urbild der Welten sich befindet; es ist die höchste Dreiheit, die höchste Vierheit, Trias im Wesen, Tetraktys in der Vollendung. Trias ist es als Gebet in der Opferhandlung, der schöpferische Mantra, die *R*ic, als Opfer oder als Yajus, endlich als Harmonie, Ausgesang (udgîtha), Vollendung, das Sâman, in und durch welches alle Dinge rhythmisch manifestirt sind, vielfach und gleich harmonisirt werden. Tetraktys ist es in der Vollendung, indem das grosse Schweigen, in welchem der Ton verklingt und ausklingt, die nema-mâtrâ, das Verschallen, die ganze Trias verschlingt und in sich aufnimmt. Also im höchsten Schweigen des geistigen Ethers, aus welchem es geboren ist, oder in welchem es sich, zu Anfang aller Dinge, manifestirt hat, hat das Wort seine Vollendung erhalten. Diese Lehre vom heiligen Wort, welche im Zendavesta als Wort des Ormuzd wiederklingt, erscheint im späteren Chaldäismus ebenfalls als Trias und Tetragramma, unter dem Namen Jao und ist aus diesem Chaldaismus in das jüdische System der Kabbalistik übergeflossen, so wie es bei den Gnostikern eine eigenthümliche Anwendung erhalten hat. Es ist der den Kosmos bildende Logos, der

Weltgeist, verschieden gedacht von der Weltseele, von dem Manas, in dem Kâma, der schöpferische Eros, sich kund thut, welcher ebenfalls in einem Hymnus des zehnten Buches des *R*igveda genannt wird. Diese Doktrin vom schöpferischen Eros erklingt stärker in den chaldäischen und phönikischen Kosmogonieen als in den indischen, so wie sie auch im Hesiod und bei den Orphikern bekannt ist. Dieser Weltengeist aber ist die grosse Einheit, das Ureins, nicht Zwei, obwohl er sich in das Entgegengesetzte trennt, das Dvandvam constituirt, die Dyas, in Hass und in Liebe, in Männlichem und in Weiblichem, in allen Gegensätzen, und sich als Trias entfaltet, in der Tetraktys vollendet, aber in allen Zahlen und in allen Maassen, in allen Worten und Bestimmungen, in der Vielheit des Weltalls existirt. Gewiss ist im zugleich grübelnden und spielenden Geiste der Brahmanen dieser ihr vollendetster Gedanke, älter als die Systeme ihrer ausgebildeten Philosophieen, vielfach ausgeartet, zu hohlem Aberglauben und dumpfem Brüten, endlich zur leeren Formel geworden, aber das nur in der Folge der Zeit, als ihr Genius erstarrt war, und keineswegs in der älteren Construktion und symmetrischen Ausbildung dieses Gedankens. Wie sich, ernsthafter ausgebildet und nirgends verwildert, ein ähnlicher Gedanke des weltbildenden Wortes zugleich mathematisch und harmonisch aus dem System des Pythagoras in das des Plato hinüberzieht und von Plato in eigner Erhabenheit ist ausgebildet worden, ist bekannt. Ein solches System aber ist in seinen Grundzügen zu originell, als dass es nicht aus einer Urquelle geflossen wäre, im System des Pythagoras nachher in einem ihm eigenthümlichen grossartigen Gedankenzusammenhange aufgefasst.

Paris, im Februar 1851.

Baron v. Eckstein.

Aus einem Briefe von Dr. Roer.

Calcutta, den 8. December 1852.

Die ersten Hefte des Uttara Naishadha, so wie der erste Fasciculus meiner Uebersetzung der kleineren Upanishad werden Ihnen wohl zugekommen sein. — In der Bibliotheca Indica werden nun auch mehre arabische Werke erscheinen. — Dr. Ballentyne wird darin die Sânkhya Pravacana Sûtra mit Commentar herausgeben, und werden, meinem Vorschlage nach, hoffentlich die Sûtra der sämmtlichen sechs philosophischen Systeme darin folgen, zunächst dann das Çârîraka-Sûtra. — Ich habe jetzt zwei vollständige Exemplare der Taittirîya-Sa*m*hitâ mit Sâya*n*a's Commentar (eines von Benares von einem Manuscript der Bibliothek des dortigen Sanscrit College abgeschrieben, das andere von Telinga in Telingaschrift durch Herrn Elliot) und ein drittes des Textes allein, so dass die Möglichkeit einer Ausgabe der T. S. keinem Zweifel mehr unterliegt. Ich bin jetzt dabei, die Handschriften zu vergleichen und eine Abschrift für den Druck anfertigen zu lassen, und ich hoffe, nach etwa einem halben Jahre mit dem Drucke selbst beginnen zu können. Ich weiss indess noch nicht, ob ich nicht vielleicht erst das Âpastamba-Brâhma*n*a vorausschicke.

Dr. Sprenger lässt einen Katalog der in Indien sich befindenden arabischen und persischen Handschriften und der in diesen Sprachen hier gedruckten Werke drucken. Er enthält eine Menge handschriftlicher Werke und Drucksachen, die in Europa gar nicht gekannt sind, wie Sie schon daraus ersehen können, dass in Lucknow allein seit den 8 Jahren, in welchen dort die Presse eingeführt ist, mehr als 800 arabische und persische Werke gedruckt worden sind.

Berichtigungen, Erwiederungen und Nachträge zum ersten und zweiten Bande.

Erster Band.

3, 7 v. u. lies: 2 Erläuterungen. — 4, 12 lies: als diejenigen zu ihnen. — 7, 10 lies: 2) In der Nyâyalehre hat Gautama die Logik in. — 7, 12 lies: 16 Gegenstände. — 8, 13 lies: welches die gläubige Verehrung zum Gegenstande hat. — 10, 18 catu*h*shash*t*ikalâçâstram, das ich hier durch „Lehrbuch für das Schachspiel" übersetzt habe, bedeutet wohl eher das „Lehrbuch der 64 Künste", s. meine Akad. Vorl. über Ind. Lit. Gesch. p. 241. Jainarâjatar. I, 212. — 12, 10-12 lies: der Yogalehre des Pata*n*jali und der Lehre des Paçupati. — 34, 6 lies: 25, 10. — 35, 3 v. u. lies: hâdhy antena. — 36, 7 lies: Chamb. 547. — 36, 9 lies: prau*d*ham. — 36, 13 lies: brahma-. — 38, 4 Der Vers steht Ma*nd*. VIII, 2, 40: der Commentar erklärt dhîvantam aus dhî + vat, nicht aus √dhîv. — 41, 21 lies: atidh*r*itim atividu*h*kha*m*. — 43, 16 lies: im schol. zu Pâ*n*. — 45, 6. 7 lies: und im Çat. Br. VIII, 1, 4, 9); Bhâllavina*h* V, 1 (deren Namensgenosse Bhâllaveya im Çat. Br. oft angefochten wird); — 46, 10, 11 Gobhila wird als Verfasser des pushpasûtra genannt. — 47, 1 lies: im fünften prapâ*t*haka. — 50, 17 lies: mârgram (maudgam). — 51, 1. 2 v. u. lies: berichtet V*r*ih. Âra*n*y. — p. 57 not. Ueber die Yâjnavalkyâni brâhma*n*âi s. meine Akad. Vorles. p. 125. 26. — 58, 3 v. u. lies: 293 (89 fol.). — Gobhilîye. — 68, 16 lies: den 7ten, 8ten und 9ten kâ*nd*a. — 68, 17. 18 lies: (No. 222. 330) und ausser 3 andern kâ*nd*a des Taitt. Âra*n*yaka, nämlich II. III und X (36). — Zwischen 69, 21 und 22 ist einzufügen: und darauf ein fünfter grantha, açvamedha genannt. — 75, 16-20 lies: bildet. Die

drei nächsten prapâṭhaka nämlich enthalten die κατ' ἐξοχὴν so genannte, von Çankara erklärte Taittirîyopanishad, die aus drei verschiedenen Theilen besteht, deren erster in der Anukramaṇî zur Âtreyî-Çâkhâ sâṁhity upanishad genannt wird, während die beiden andern (dort sind es aber deren drei) daselbst vâruṇî upanishad heissen: den zehnten prapâṭhaka bildet die ebend. so wie. — 78, 21 lies: mit Ausnahme von Kṛishṇa und Kâma, also z. B. — 79, 9 zu sendraḥ vgl. saushadhîs Vâj. S. 12, 36. und semâm ibid. 29, 54. — 80, 1 v. u. lies: pratishṭhâ. — 81, 7 oder sollte unter pârshadam das Chamb. 378 vorhandene Schriftchen verstanden sein? s. meinen Catalog der Berl. Sanskrithandschriften p. 53. — 89, 1. 2 Zu Vâj. S. 9, 20 vergl. auch 18, 28. 22, 32. — 89, 2. 3 Es sind die Tage des Vollmonds und Neumonds, nicht die Monatsnamen selbst, die im sûtra des Kâtyâyana, wie bereits im Çatap. Br. und resp. Çâṅkh. Br., in der epischen Namensform, d. i. nach den Mondhäusern benannt, zu Zeitbestimmungen gebraucht werden: direkt erwähnt finde ich von Monatsnamen nur den mâgha Çatap. XIII, 8, 1, 4 Kâty. XXI, 3, 5 und den caitra Kâty. XXIV, 7, 2. — 93, 24 lies: die Nichtopfernden. — 97, 5 v. u. lies: da dies schon früher. — 98, 4 lies: führt bei Colebrooke den Namen. — 98, 7. 8 lies: 12 hat hier wie bei Colebrooke (14) Tvashṭṛi zur Gottheit statt des Indra in T. S. — 98, 13. 14 lies: 22 heisst hier wie in T. S. und bei Pâṇini Çravishṭhâ, bei Colebrooke aber Dhanishṭhâ. — 98, 22 lies: für 12. 17. 23: mit Pâṇini und T. Br. hat sie Colebrooke gegenüber. — 98, 25 lies: bei 22 stimmt es mit T. S. und Pâṇini gegen Colebrooke. — 98, 28 lies: die Namen für 3. 6. 21—25. 27. 28, die Gottheiten für 9. 10. 24. 25. — 99, 1 lies: bei 13 mit T. S., bei 6. 22. 24. 27 mit. — 99, 8 lies: rudra. — 99, 16 lies: 12. Citrâ, tvashṭṛi (indra S.) — 99, 26 lies: 22 Çra-

vish*th*â (Dhanish*th*â C.) — 99. Zu der hier gegebenen Tabelle füge ich noch die nachträgliche Bemerkung zu, dass die Aufzählung der 28 naxatra in der Atharvasa*m*hitâ XIX, 7, 2—5 bei Nro. 3. 6. 7. 21 bereits die späteren bei Colebrooke aufgeführten Namen zeigt (bei 13 stimmt sie — aber svâtî — mit Colebrooke und Taitt. Sa*m*hitâ gegen Taitt. Br., und bei 22—28 gegen Colebr. mit Taitt. Brâhm. und T. S., nur ist 22 hier mascul. gen.!) s. übrigens meinen Catalog der Berl. Sanskrit-Handsch. p. 89. not. — 105, 21 lies: der Lehrer, welche. — 106, 4 lies: unter Nro. 3. 4. 7. 10. 12. 13. 14 und 16. — 126, 13 lies: tathâstv iti." — 142, 6 v. u. lies: Erklärung des Mahâbhâshya zu Pâ*n*. — 143, 7 v. u. Die dharmasûtrakârâs werden im Utt. Râmacaritram p. 71 Calc. erwähnt: die daselbst daraus angeführte Stelle scheint einem g*ri*hyasûtra entlehnt. — 144, not. 2. Sollten unter den Kambojamu*nd*a und Yavanamu*nd*a etwa buddhistische Bettler bei den Kamboja und Yavana zu verstehen sein? — 147, not. 2. Die nârâça*n*syas sind Lieder, die zum Lobe eines Menschen verfasst sind, und zwar verherrlichen dieselben meist die Freigebigkeit des Gelobten gegen den Dichter. Sâya*n*a zum *R*ik I p. 23 erklärt das Wort durch: manushyav*ri*ttântapratipâdakâ *r*icas. — 150, 18 die Âru*n*inas sind vielleicht zum schwarzen Yajus gehörig, s. II, 176. 77. — 151, 19 Ma*nd*ûka findet sich im Text des Pâ*n*ini IV, I, 119. — 156 not. 2. Ueber die Namen auf putra s. Pâ*n*. IV, 1, 159. — 162, 15. 16. Eine Antwort hierauf s. bei Burnouf im Lotus de la bonne foi p. 490 not — 175, 4 v. u. Für diese Auffassung der Sage des Râmâya*n*a kommt auch noch der Name der Schwester der Sitâ in Betracht, Ûrmilâ nämlich, der als „wogendes Saatfeld" gedeutet werden kann, so wie der Name ihres Vaters Janaka selbst, der nach Utt. Râmacar. p. 76 Calc. eigentlich Siradhvaja, den Pflug im Banner

habend, heisst, während Janaka nur ein nomen gentile zu sein scheint (s. ib. p. 8. 76. 118 Janakânâm gegenüber von Raghûnâm). — 177, 11 v. u. Unter den yâjnavalkyâni brâhmanâni sind wohl nicht solche zu verstehen, die von Yâjnavalkya selbst verfasst waren, sondern solche, die blos von ihm handelten, wovon uns ein Specimen in dem yâjnavalkiyam kândam des Vrihad-Aranyaka vorliegt, s. meine Akad. Vorl. p. 125. 26: es fällt somit, wenn diese zweite Auffassung die richtige ist, die bei der ersten sich als nothwendig ergebende Gleichzeitigkeit des Yâjnavalkya und Uddâlaka mit Pânini, nebst der durch diese wieder sonst bedingten Priorität des letzteren über Pându. — 181, 25 lies: anatidagdhâ. — 189, 7 v. u. lies: Kuravo. — 196 u 97. Roth hat sich (Comm. zur Nirukti p. 153 ff) gegen die Müllersche Auffassung der Mythe von Purûravas und Urvaçî erklärt, wie mir scheint, mit Unrecht. Dass das Verhältniss zwischen Sonne und Morgenröthe als das zweier Liebenden aufgefasst ward, ergiebt sich aus Stellen, wie I, 115, 2 (sûryo devîm ushasam rocamânâm maryo na yoshâm abhyeti paçcât), mit ziemlicher Sicherheit. So wie ferner Urvaçî mit ihren Gefährtinnen in âti-Gestalt gedacht wird, so ist I, 113, 14 auch die Ushas mit den âtâs des Himmels, die sie mit ihren Strahlen erleuchtet, in Verbindung gebracht, worunter wir wohl die als Vögel gedachten Wolkenzüge oder dergl. Lufterscheinungen zu verstehen haben. — 207, 8. 9 v. u. lies: Pâtavam (s. Pân. IV, 2, 119 schol.) Câkram. — 213, 1 Çankara zu brahmasûtra I, 1, 6. 7 citirt eine Stelle: mamâtmâ Bhadrasena iti. — 216, 9 lies: Schwiegervater. — 216, 17 lies: Kaste. — 217, 9 v. u. lies: Çat. Br. III, 2, 4, 5. — 224, 10 lies: Çat. Br. III, 2, 4, 1. 6, 2, 2. — 229, 2 lies: Paricakrâ. — 247, 13. 14 lies: und durch Herausgabe (und theilweise Uebersetzung) des Vrihad Aanyaka. — 247, 3 v. u. lies: und Lassens Hand mehre. —

249, 9—11 lies: 9. Mahâ (=16). 12. Mân*d*ûkya I (=31). 18. Brahmavindu (=26, wo am*r*itavindu genannt). 19. Am*r*itavindu (=43, wo am*r*itanâda genannt). 20. Dhyânavindu (=15). — 249, 20. 21 lies: 42. Amrat Laukoul, Mrat Lankoun (m*r*ityula*n*ghanam). 46. Târaka. 47. Arkhi (Ârsheya?). 48. Pra*n*ou (pra*n*ava). 49. Çaunaka (Savank). — 250, 6. Die Worte: „38 Ânandavallî, 39 Bh*r*iguvallî“ sind zu streichen, da diese beiden Upanishad sich bereits unter den 52 von Colebrooke zum Atharva gerechneten (Nro. 44. 45) Upanishad befinden: hiernach beträgt denn auch die in der nächsten Zeile angegebene Gesammtzahl der Upanishad nicht 75, sondern nur 73, und sind ferner auch die übrigen auf dieser Seite weiter folgenden Zahlen je um 2 zu verringern: s. übrigens noch Akad. Vorl. p. 148. 49. — 250, 7 v. u. lies: 90 (resp. 88). der erste Theil der *κατ' ἐξοχην* sogenannten Taittirîyopanishad (die çixâvalli), ferner. — 250, 1 v. u. Ob Çankara an der angeführten Stelle (s. Lassen, Bhagavadg. edit. sec. praef. p. XXXV) unter îçvaragîtâs wirklich die Bhagavadgitâ versteht, scheint mir doch noch keineswegs sicher: wenn auch das betreffende Citat sich allerdings in dieser vorfindet, so kann es doch ursprünglich wirklich einem andern dgl. Werke angehört haben, da die Bhag. selbst ja jedenfalls nur als eine Zusammenstellung zum Theil höchst verschiedenartiger Stücke gelten kann; sie ist eben das einzige Specimen ihrer Art, das uns bisher bekannt war: neuerdings aber haben wir mehre dgl. Schriften kennen lernen, so ist z. B. die Çvetâçvataropanishad, obwohl in älterer Form auftretend, doch höchst wesentlich gleichen Gehaltes. Im Kûrmapurâ*n*a (s. meinen Catalog der Berl. Sanskrithandschriften p. 128) liegen uns direkt îçvaragîtâ upanishadas in 11 adhyâya vor: denen schliessen sich Vyâsagîtâs an, und sonst habe ich noch Agastyagîtâs, rudragîtâs (a. a. O. p. 142. 143),

çivagitâs, Kâvasheyagitâ, Râmagîtâs, Harigitâs etc. erwähnt gefunden, zum Theil wenigstens gewiss mit verwandtem Inhalt. Da wir über Çankara's Zeit ziemlich bestimmte Gewissheit haben, so würde es sich in der That sehr der Mühe lohnen, die Namen der in seinen verschiedenen Commentaren und andern Schriften (deren viele ihm freilich fälschlich zugeschrieben zu sein scheinen) von ihm citirten Werke zusammenzustellen, da sich daraus wohl ein ganz anschauliches Bild der ihm vorliegenden Literatur ergeben würde. — 251, 20 lies: Atharvaçikhâ. — 252, 7 lies: (Amrat Lankoul) Mrat Lankoun (m*r*ityulanghana). — 256, 21. 22 lies: açanâyâma (für açanâyâmo) vâ iti. — 260, 6 v. u. lies: Çat. III, 6, 2, 7. — 265, 10 *cândâla* wird bereits Vâj. S. 30, 21 genannt (ebendaselbst v. 17 auch paulkasa). — 269, 20 lies: darin ist eine feine Höhle. — 269, 22. 23 Auch in der *R*iksa*m*hitâ V, 2, 1 wird agni „kumâra" genannt. — 275, 5 lies: von der Nichtigkeit der. — 275, 7—9 lies: und bittet den Weisen Schalkaïn (Çâkâyana) um Belehrung über.

274—276. Ueber die Maitrâya*n*a-Upanishad im Allgemeinen verweise ich auf die Akad. Vorles. p. 94. 95, und theile hier nur aus dem Anfang derselben die hier hauptsächlich in Betracht kommenden Stellen mit, wie sie sich aus der von Herrn Baron von Eckstein in Paris mir gütigst übersandten Abschrift eines leider sehr schlechten Codex ergeben: atha kim etair vâparair anyair? mahâdhanurdharâç cakravartina*h* kecit tu Sudyumna-Bhûridyumna-Kuvalayâçva-Yauvanâ[çvâ]-'çvapati*h* (!) Çaçibindu-Hariçcandr*o*-barhish*o* (!) Naghusha*h* (!) Svayâti-Yayâtir (!) Ana*r*a*r*a*n*yâ (!)- 'xayasenâdayo 'p*y* (!) Marut(t)a-Bharataprabh*r*itayo râjâno mishano (!) bandhuvargasya mahati*m* çriya*m* tyaktvâ 'smâl lokâd amu*m* loka*m* prayâtâ iti || 5 || atha kim etair vâ 'pare 'nye gandharvâ'-sura-yaxa-râxasa-

bhûtaga*n*a-piçâco-'raga-g r a h â dînâ*m* nirodhana*m* paçyâma*h* || 6 ||
atha kim etair vâ'nyânâ*m* (!) çosha*n*a*m* mahâr*n*avânâ*m*, çikha-
ri*n*â*m* prapâtana*m*, dhruvasya pracalana*m*, v*r*içcana*m* vâ tarû-
*n*â*m*, nimarjanam (!) p*r*ithivyâ, sthânâd apasara*n*a*m* surâ*n*âm
ity etasmin ki*m* kâmopabhogai*h*?

277, 3 Der Name dieses *r*ishi scheint im Text kautsâyana
zu lauten (die Abschrift liest: kotsârpana). — 277, 10. 11. Mit
dieser Schöpfungslehre bricht das mir vorliegende Bruchstück
des Textes, wie der metrischen Paraphrase desselben (adhy. X
des anubhûtiprakâça) ab. Es schliesst damit der vierte prapâ*t*haka
der Upanishad. — 284, 12. 13 v. u. Sollte k*r*ityacintâma*n*i
nicht eher Name des Commentars selbst sein? Nach p. 60, 12
hatte Çivarâma, der Verfasser einer karma*n*âm prayogapaddhati
für die Sâmagâs, denselben Gegenstand bereits früher in seinem
k*r*ityacintâma*n*i behandelt: ist letzteres Werk etwa jener Com-
mentar? — 285, 7 v. u. lies: sa k*r*itaçabdenocyate. — 286, 5.
6 dieser Vers kehrt etwas verändert wieder bei Manu 9, 302.
— 286, 9 lies: in der Pra*n*ava-Up., die.) — 286, 13 ff. Wie
Mahîdhara (s. p. 484), so citirt auch Sâya*n*a (zu Taitt. Âr. X, 12,
2) diese Stelle mit mehreren Varianten: die siebente Zunge
heisst bei ihm viçvadâsâ, nicht viçvarucî devî. — 288, 11 v. u.
svaya*m*dhîrâ*h*. — 295, 4—6 lies: da ja schon eine Eintheilung
in parvan genannt wird, die übrigens in der jetzigen Redaktion
nicht mehr stattfindet. Die Atharvan allein. — 297, 1. Im Râ-
mâya*n*a werden II, 26, 21 die mantrâç câtharva*n*âç ca ye er-
wähnt. — 299, 7-9 v. u. Die Parenthese ist zu tilgen (s. die
Berichtigung zu 177, 11 v. u.) — 300, 9 lies: in diesem. —
302, 8 lies: Ka*t*haçruti. — 303, 15-17. Dieser Satz ist nicht
ganz concinn abgefasst: Bopp's Angaben über Zendgrammatik,
wie sie in seiner vergleichenden Grammatik niedergelegt sind,
stützen sich auf eigne Beobachtung, die gleichzeitig und selbst-

ständig neben den Forschungen Burnoufs vor sich ging. — 324, 13 ff. Bopp hat sich in der vgl. Grammatik p. 1255—8 gegen die hier vermuthete specielle Verwandtschaft der slavischen Sprachen mit den iranischen ausgesprochen, wobei er sich besonders darauf stützt, dass das Hauptgesetz der letzteren, die Verwandlung nämlich des s in h, in ersteren nicht eintritt. — 324, 4 v. u. Benfey (Gött. Gel. Anz. Mai 1851 p. 749) identificirt z. çpenta, litth. szwanta richtiger mit vedischem çvânta, das er nebst ved. çvâtra und z. çpananh (resp. auch çpenista) auf eine √ çvan zurückführt: diese letztere Wurzel aber ist ihrerseits wieder nur eine weitere Entwicklung der √ çu, ebenso wie die von Bopp hier als eine solche zur Erklärung verwendete √ çvi. — Zu 329, 3 s. Benfey a. a. O. p. 749. 50. — 329, 4. 5 v. u. Benfey eb. p. 750 erklärt das Affix ça wohl richtiger aus der Wurzel çî. — 334, ult. lies: mit Ausschluss. Benfey eb. p. 751 führt ἐυρυκρειων auf urukrâ-van zurück. — 344, 13 mârjâra, mârjâla (cf. mârjâliya) geht auf die √ m*r*ij zurück, wie vâcâla auf √ vac, und bedeutet einen, der sich gern reinigt, putzt. — 352, 5 und not. Die Wörter *r*itam und an*r*itam in der Bedeutung von Nachlese und Ackerbau bei Amara II, 9, 2 scheinen mir zu dem religiösen Bettelwesen in Bezug zu stehen. — 386, 9. Ein Textbruchstück, das zum Folgenden passt, findet sich Chambers 674 vor, s. meinen Catalog d. Berl. Sanskr. Hss. p. 87. — 389, 11. 12. Die dem Âçval. g*r*ihya III, 4 völlig entsprechende Stelle des Çâ*n*kh. g*r*ihya ist nicht VI, 1, sondern IV, 10. — 395, 19 lies: Gâ*n*gyâyani. — 397, 1. 2 v. u. s. Nirukti XIV, 4. — 398, 2 v. u. Zur anustara*n*î s. noch Kâty. 25, 7, 35 und Vâj. S. 35, 13. — 399, 12 v. u. vgl. die açmanvatî Vâj. S. 35, 10.

400 not. Lassen hat in der Ind. Alterthumskunde II, 1098 ff. die hier, so wie p. 421—23. II, 168. 69 ausgesprochenen Ver-

muthungen zum Gegenstande einer ausführlichen Erörterung gemacht, deren Resultat ein negirendes ist, Ich kann aber seine Gründe dabei nicht für ausreichend anerkennen. Zunächst habe ich zu bemerken, dass wenn auch die Brahma*n*en und Inder überhaupt sich jetzt schroff gegen alles abschliessen, das ihnen von den Mlechâs geboten wird, dies doch eben nur eine Folge der Unterdrückung durch die letzteren, und früher, vor der Eroberung durch die Moslims, nicht in gleichem Grade der Fall gewesen ist, wie dies der griechische Einfluss, der Sonnenkultus *) im Penjab etc., und die freundliche Aufnahme der vor dem Islam flüchtenden Parsen hinlänglich bezeugen: diejenigen dieser letzteren, welche nicht eine parsische Gemeinde bildeten, sondern sich einzeln mit den Indern vermischten, wurden geradezu als Brahmanen betrachtet, und von ihnen, den Çâkadvîpîya-Brâhma*n*a, stammt ein sehr grosser Theil der jetzigen Brahmanenfamilien ab. **) Ebenso werden auch in der früheren Zeit vereinzelte christliche Lehrer, wenn sie eine imponirende Persönlichkeit hatten, und eine solche glaube ich in der Sage von dem Çveta (p. 421) zu finden, nicht ohne Einfluss geblieben sein, wenn sich auch nach ihrem Absterben, falls eben kein neuer Zufluss von aussen kam, ihre Lehre bald immer mehr abschliff, an Ursprünglichkeit verlor, und der indischen Auffassung homogen ward. ***) Einen bei weitem grösseren Einfluss aber mussten, wie dies in allen Landen und zu allen Zeiten der Fall gewesen ist †), eingeborene

*) Der parsische Ursprung desselben giebt sich deutlich genug bei Varâhamihira zu erkennen, der die Priester des Savit*r*i geradezu Magâs nennt, s. meinen Catalog d. Berl. Sansk. H. p. 247.

**) Oder sollten diese Çâkadvîpîya-Geschlechter etwa nicht auf Parsen, sondern auf aus dem Westen vor den Moslims geflüchtete Brahmanen zurückzuführen sein?

***) Hierfür haben wir ein treffliches Analogon aus den letzten 3—4 Jahrh. etwa an den Miéso in Birma s. Z. d. D. M. G. V, 263.

†) So z. B. im Kaushîtaki-brâhma*n*a (I, 153 not.): yo vâ tata âgachati, tasya vâ çuçrûshante.

Inder ausüben, die das im fremden Lande Kennengelernte heimgekehrt auf die einheimischen Verhältnisse anwandten: sie waren eben selbst keineswegs etwa Christen geworden, aber in ihren durch den damaligen nach einer concreten Einheit hindrängenden Zug der indischen Philosophie genugsam dazu vorbereiteten Seelen hatte die Lehre von dem Glauben (bhakti) an den menschgewordenen Christus fruchtbaren Boden gefunden: sie erkannten in ihm möglicher Weise ohne Weiteres ihren einheimischen Helden K*r*ish*n*a wieder, grade wie die Griechen überall ihren Herakles und Dionysos fanden: hatten sie nun den K*r*ish*n*a bisher nur als einen Helden verehrt, wie er denn in der That ursprünglich jedenfalls wohl eine bestimmte menschliche Persönlichkeit gewesen zu sein scheint, so ward ihnen nunmehr, als sie einen gleichnamigen Gott im fremden Lande so hoch verehrt fanden, dies zum evidentesten Beweis seiner Göttlichkeit. Die Hauptpunkte, auf die es hier überhaupt ankommt, scheinen mir die folgenden zu sein: 1) Der gegenseitige Einfluss und die Wechselwirkung der gnostischen und der indischen Anschauungen in den ersten Jahrh. der christlichen Zeitrechnung sind evident (s. z. B. auch Wilson Vish*n*upur. pref. p. VIII. IX), wie schwierig es vor der Hand auch noch sein mag, hierbei die einzelnen Punkte, die bei einem jeden eigenthümlich oder entlehnt sind, aus einander zu halten. 2) Die Verehrung K*r*ish*n*a's als Eingottes, der K*r*ish*n*adienst, ist eine der jüngsten Phasen des indischen Religionssystems, und lässt sich bei Varâhamihira sogar noch nicht nachweisen, der den K*r*ish*n*a zwar erwähnt, aber nur höchst beiläufig (s. meinen Catalog p. 246). 3) Diese Verehrung K*r*ish*n*a's steht mit der Stellung desselben, die er früher in der brahmanischen Sage einnimmt, in keinem irgend erklärlichen Zusammenhange: es ist eine Kluft zwischen beiden,

deren Ausfüllung nur durch Annahme eines von aussen kommenden Einflusses möglich scheint. 4) Die Sage des Mahâbhârata vom Çvetadvîpa und der Offenbarung, die dort dem Nârada durch Bhagavat selbst ward, beweist, dass die Existenz eines solchen Einflusses auch in der indischen Tradition selbst fortlebte. 5) Die Sagen von K*r*ish*n*a's Geburt, die rituelle Feier seines Geburtstages, die Verehrung seiner Mutter Devakî*) dabei, und endlich als letzte, am weitesten von der ursprünglichen Vorstellung entrückte, Phase sein Hirtenleben lassen sich nur durch den Einfluss christlicher Legenden erklären, die im Laufe der ersten etwa 5 Jahrh. unserer Zeitrechnung von eingebornen Indern in christlichen Ländern allmälig aufgefasst und heimgekehrt in ihrer Weise modificirt wurden, wozu dann auch noch möglicher Weise bis vielleicht in die neuere Zeit hinab die Bemühungen vereinzelter christlicher Lehrer selbst gekommen sind. 6) Die ausschliesslich sinnliche Richtung des K*r*ish*n*adienstes, die sich an die Sage von K*r*ish*n*a's Hirtenleben anschliesst, scheint von den Brahmanen speciell ausgebildet und cultivirt worden zu sein, um dadurch das Volk von dem rigiden und strenge Moral fordernden Buddhismus zurückzubringen.

405, 22 lies: Bändigung. — 406, 7 v. u. der Commentar zu Pâraskara I, 11 erklärt susîme als Vokativ: çobhanasîmantini. — 408, 3 v. u. lies: dagegen ausser dem Dual des Verbums auch die Struktur. — 409, not. Pratardana wird auch als *R*ishi von *R*ik 9, 96. 10, 179 angegeben, und sein Sohn Xatraçrî Prâtardana wird im *R*ik selbst 6, 26, 8 in einem Liede des Bharadvâja erwähnt, der für ihn um Sieg bittet: der Name

*) Bemerkenswerth ist das Hervortreten dieser letzteren bei Varâhamihira (s. m. Catalog p. 246), so wie die Bestimmung bei ihm, dass man ihrer Statue ein Buch (pustakam, çâstram) und einen Rosenkranz (axasûtram) in die Hände geben solle.

Xatraçri ist dann später mit der Sage von Paraçurâma in Verbindung gebracht. — 410, 16. 17 lies: XII, 7, 1 (XIV, 4,1 Kâ*n*va). 8, 3 (XIV. — 410, 5 v. u. lies: 'dhigatârthenâ 'dhyayanena. — 422, 20 lies: gemeint. — 416, 5 lies: feindlich. — 419, 10 lies: hier noch der. — 420, 2 v. u. lies: atyâçramibhyas. — 421, 2 s. II, 10. 14. 109. — 424, 3. 4 lies: oder freier Wille (yad*r*ichâ, Anqu. der Mond!). — 424, 7 v. u. Der Text in Roer's Ausgabe in vol. VII. der Bibl. Ind., der durch Çankara's Commentar geschützt ist, weicht mehrfach von der hier benutzten, sehr inkorrekten Handschrift ab: so heisst es an dieser Stelle daselbst: kuta*h* sma jâtâ jivâma kena kva ca sampratish*th*itâ*h* | adhish*th*itâ*h* kena sukhetareshu (so ist zu lesen) vartâmahe |. — 424, 5 v. u. lies: cottarâra*n*im. — 426, 5 u. 9. Die Ausgabe liest (p. 323) in Text und Commentar içinîbhi*h*; nur ein einziges Mal steht daselbst içânîbhi*h*, wohl als Druckfehler. — Zu 426 v. 4 und 427 v. 9 s. Taitt. Âr. X, 12, 12. 20 (in diesem Bande p. 91.) — 428 v. 18 s. kaivalyopanishad v. 20. — 428 v. 19 s. Taittir. Âr. X, 12, 1. Kâ*th*akôp. I, 2, 20. kaivalyop. v. 19. Die Lesart schwankt an allen diesen Stellen zwischen: dhâtu*h* prasâdât, durch des Schöpfers Gnade, und zwischen: dhâtuprasâdât, durch Ruhe (Sinnebesänftigung): s. in dies. Bde p. 88. — 428 adhy. IV v. 5 kehrt wieder Taitt. Âr. X, 12, 5: s. in dies. Bde p. 90. 91. — 429, 9 Die Ausgabe liest mâyi. — 430, 7 ff. Die Ausgabe liest: *r*ishi*m* prasûta*m* kapila*m* yas tam agre jnânair bibharti jâyamâna*m* ca paçyet |.

432 not. Bemerkenswerth ist der Gebrauch des Wortes vâsudeva in der M*r*ichaka*t*ikâ (ed. Stenzler 13, 4. 121, 16), wo sich der Çakâra einen devapurusha (13, 4 und pravarapurusha 121, 16) manushya vâsudevaka nennt. Lassen's Annahme in der Ind. Alt. II, 1034., „dass schon vor dem Anfange der christlichen Zeitrechnung Brahmanen die Verehrung Vâsu-

deva's nebst der Sage von K*r*ish*n*a nach Hinterindien gebracht hatten", beruht nächst einer barmanischen Sage über die indischen Einwanderungen, in welcher die Namen Vâsudeva und Ka*n*sa genannt werden, einzig und allein auf dem Umstande, dass Ptolemaios bereits indische Niederlassungen in Hinterindien und spec. ein Volk Indaprathae daselbst kennt: wenn dieser letztere Name auch mit Indraprastha zu identificiren ist, so folgt doch theils daraus noch keineswegs die Authentität jener Sage, die in jeder beliebigen Zeit entstanden sein kann, theils frägt es sich ja noch überhaupt, ob nicht diese Colonie der Indaprathae vielleicht wirklich aus dem bestehenden Indraprastha *) ausgegangen sei. Ich bin nämlich geneigt, die Vermuthung aufzustellen, dass die Aufnahme des Namens der Pâ*nd*ava in die alte Sage des Mahâbhârata eine rein willkürliche ist und allein dadurch hervorgerufen ward, dass dieses letztere Werk zu einer Zeit und in einem Lande entstand, wo die Pâ*nd*u, Pâ*nd*ava die gegenwärtigen Herrscher waren, denen zur Ehre man ihren Namen und wohl auch wirklich historische Züge aus ihrer Geschichte mit der alten Götter- und Heldensage in Verbindung brachte, ähnlich wie dies beim Râmâya*n*a der Fall gewesen zu sein scheint (s. Acad. Vorles. p. 182). In gleicher Weise müsste dann auch die *Πανδαια* bei Megasthenes zu erklären sein (für deren Namen übrigens ein indisches Correlat grammatisch schwer zu finden ist.) Veranlasst zu dieser meiner Annahme werde ich durch Folgendes: 1) Der Name Pâ*nd*u, Pâ*nd*ava wird in keiner einzigen der zur vedischen Literatur gehörigen Schriften noch auch in irgend einem andern der brah-

*) Die Bildung von Städtenamen durch die Endung prastha scheint zu Pâ*n*ini's Zeit sehr gebräuchlich gewesen zu sein s. IV, 2, 110. 22. VI, 2, 87 (alle drei sûtra übrigens, dem Scholiasten nach, bhâshye na vyâkhyâtam).

manischen Werke, die nach diesen die nächsten Ansprüche auf Alterthümlichkeit haben, gefunden: er kommt nur im Mahâbhârata selbst oder in Werken vor, bei denen anzunehmen ist, dass zu ihrer Zeit letzteres Epos bereits in irgend einer Redaktion vorlag. 2) In der Legende der nördlichen Buddhisten dagegen, deren Redaktionszeit im Allgemeinen in das erste Jahrhundert p. Chr. versetzt werden kann, werden die Pân*d*ava zwar mehrfach gelegentlich genannt, aber in einer Stellung, die von der im Mahâbhârata denselben gegebenen bedeutend abweicht, und den Anschein grösserer Ursprünglichkeit und Wahrheit für sich hat: hier werden sie nämlich als ein räuberisches Bergvolk geschildert, welches zur Zeit Buddha's die Länder im Osten sowohl als im Westen (die Koçala nämlich wie Ujjayinî, resp. wohl auch Taxaçilâ) mit seinen Räubereien heimsuchte. 3) Die Nachrichten der südlichen Buddhisten ferner leiten theils von einigen gleichzeitig mit Buddha, resp. bald nach seiner Zeit gesetzten Fürsten dieses Namens in Bengalen etc. (Pâ*nd*u-Çâkya, Pâ*nd*uva*n*çadeva, Pâ*nd*ukâbhaya etc. s. Lassen I*n*d. Alt. II, 97 ff), die Civilisirung Ceylons her*), theils weisen sie uns, nach Lassen a. a. O. II, 976, noch im Ende des dritten Jahrhunderts p. Chr. ein Reich der Pâ*nd*u in Pâ*t*aliputra nach. 4) Die Nachrichten der Alten endlich führen uns mehre Völker dieses Namens als in verschiedenen Gegenden Indiens ansässig vor, s. Lassen I, 649-55, darunter zu Megasthenes Zeit ein Reich derselben in Guzerate (Lassen II, 105), so wie noch im zweiten Jahrhundert p. Chr. (ibid. II, 872. 97) ein anderes am Hydaspes. Es erstreckte sich also

*) Lässt sich etwa die von Megasthenes über die Pandaia mitgetheilte Sage mit dem in Verbindung bringen, was von der Bhadrakâ*n*canâ (bei Lassen a. a. O. II, 104-5) erzählt wird? — Die Mutter des Pâ*nd*uva*n*çadeva war (ibid. p. 102) eine Tochter des Königs der Madra, wozu sich die Mâdrî des Mahâ-Bhârata vergleicht.

nach allem diesem die Herrschaft der Pâ*nd*u, Pâ*nd*ava in verschiedenen Theilen Indiens, in historisch fester Bestimmung etwa vom 5ten Jahrhundert v. Chr. bis zum 3ten Jahrhundert p. Chr.: dies aber ist gerade die Zeit, in welche wir die Entstehung und das allmälige Wachsthum des Mahâbhârata hauptsächlich zu legen haben, welches beides somit unmittelbar unter dem Einfluss ihrer Herrschaft vor sich ging. Es liegt nun offenbar sehr nahe anzunehmen, dass eben hiedurch die ganze Stellung dieses Namens im Mahâbhârata bedingt ist, während die Annahme Lassens, dass die Pâ*nd*u, wie sie im MBh. geschildert werden, in eine vorhistorische Zeit gehören, die Pâ*nd*u dagegen, die wir historisch kennen, nur deren spätere Nachkommen seien, schon an und für sich ihre sehr bedenklichen Seiten hat, durch die unter Nro. 1 angeführten Gründe aber sogar fast geradezu unmöglich wird.

433, 21. Wie hier Kapila, so ist anderswo auch Pa*n*caçikha zu einer göttlichen Persönlichkeit geworden, bei den Buddhisten nämlich, s. Acad. Vorles. p. 213. 48. — 437, 22 lies: kâra*n*am. - 437, 28 ekânta scheint in der hier citirten Episode das eine, einzige, alleinige Endziel, den „ϑεος" zu bedeuten und ekântinas würde daher in der That direkt die Monotheisten bezeichnen, anders Lassen Ind. Alt. II, 1104. — 438. v. 12—14 und 16 kehren in der Kâ*t*hakopanishad II, 2, 12—15 wieder: v. 14 und 15 fehlen übrigens hier in der Ausgabe: in v. 12 liest diese, wie die Kâ*t*hakop., eko vaçî (nishkriyâ*n*âm), während die von mir benutzte Abschrift ekaivâsin (nishkr.) hat. — 455, 4 v. u. Mahîdhara zu Vâj. S. 19, 4 citirt eine Stelle: çraddhâ vai sûryasya duhiteti çrute*h*. — 459, 18 rohita ist ein Name des Indra, nach Mahîdhara zu Vâj. S. 19,83. — 471, 21 Die Uebersetzung des ersten Buches der Aeneis ist von Sergeant und datirt vom Jahre 1808, s. Calcutta Review XIII, 139

(1850.) — 471, 25. Statt nârda ist wahrscheinlich lârda zu lesen, und haben wir hier wohl eine Uebersetzung der „lettres to his son“ des Lord Chesterfield zu verstehen. — 482, 4. v. u. lies: p. 201, 31. — 484, 8 lies: târâ*n*âm. — 484, 13. Hieher gehört auch Paushkarasâdi, Burnouf Yaçna not. p. LXIII: s. überhaupt Acad. Vorles. p. 249. 50. — 484, 24. Zu Râma*nn*a s. noch Gildemeister script. Arab. de reb. Indic. p. 57. 58. — 484, 6. 7 v. u. kapila bedeutet ursprünglich wohl affenfarbig.

Zweiter Band.

2, 8. 9 Die Conjektur -ra*m* xi*n*am ist unnöthig, und zu übersetzen: „nachdem die Silbe sammt dem Laute untergegangen ist“, s. Benfey Gött. Gel. Anz. Jan. 1852 p. 114. — 23, 2. 3 v. u. Das i am Schluss der Zeile ist umzusetzen. — 28, 4. 5. 15. 17. Ueber die Formen âtatâvin, s*r*ikâvin, dhanvâvin, ahantya s. Benfey a. a. O. p. 114. 16. — 42 not. Zu den hier aufgeführten Wörtern gehört noch Ushasta neben Ushasti, ferner anush*t*hi (im Instrum. °sh*t*hyâ) mit Aspiration des t: die von Roth zur Nirukti p. 85 nachgewiesenen Worte sti (stipâ) und upa-sti sind entweder auch hieher gehörig (und die Analogie des letztern besonders mit abhish*t*i, parish*t*i etc. lässt kaum eine andre Erklärung als die für diese letzteren passende zu) oder auf die √ styai zurückzuführen: die Ablative auf astât hat man wohl besser mit Benfey a. a. O. 117 durch das Affix tât aus Wörtern auf as abzuleiten. Dagegen finden sich auch einige Formen des Affixes (a)stu, und zwar mit Aspiration des t, nämlich anush*t*hu, sush*t*hu, beides acc. singul. neutr., vanish*t*hu (mit Bindevokal i), acish*t*u (desgl. aber ohne Aspiration).

46, 25 adhâ hält Benfey a. a. O. p. 118 für aus adhas

entstanden: ich möchte es indessen jetzt in folgender Weise erklären. Während nämlich Bopp in der vergleichenden Grammatik p. 1489 die Wurzel tar, *tr*î als die einzige Verbalwurzel erklärt, die schon in der Zeit der Einheit unseres Sprachstammes Praepositionen gezeugt habe, bin ich im Gegentheil der Ansicht, dass der grössere Theil sämmtlicher Praepositionen durch unmittelbare Anfügung der Casusendungen auf Verbalwurzeln, die eine Bewegung bedeuten, beruht; so haben wir: √ at, ant Instr. ἀντα, Gen. Abl. antas (oder ob aus √ an mit Affix tas gebildet?), Loc. ati, anti (ἔτι ἀντί) — √ adh Instr. adhâ *), Gen. adhas, Loc. adhi, dhi — √ an Instr. ἀνα anâ (? Benfey Sâmagloss. p. 9), Loc. ani (in anîka aus any-anc) ἐνι ἐν, ni — √ ap Instr. apa, Gen. apas (in paç-ca), Loc. api, pi — √ abh, ambh Loc. abhi ἀμφι, bhi — √ am **) Instr. amâ, Loc. ami (? in amya*n*c Nir. VI, 15, s. aber Roth dazu p. 81), mi (in myax?) — √ av Instr. ava, va, Gen. avas, Loc. avi, vi ***) — √ ud, und Loc. udi (in udya*n*c) — √ up (vap säen, pr. aufstreuen?) Instr. upa, Gen. upas (? daraus upari †) — √ *tr*ī̆ Gen. taras, tiras, Loc. tiri (in tirya*n*c) √ *pr*ī̆ Instr. parâ (daraus pra), Gen. paras, Loc. pari — √ pur Instr. purâ, Gen. puras — √ prat, prath Loc. prati — √ mith Instr. μετα,

*) Die Partikel a-dha a-ha ist davon zu trennen und gehört zum Pronominalstamm a, gebildet wie i-dha, sa-dha.

**) Mit dieser Wurzel ist auch der nur im Sanskrit vorkommende Pronominalstamm amu verwandt.

***) Diese Erklärung der Praeposition vi hat indess ihre Bedendenken und zwar besonders darin, dass wir vi-nâ (gebildet wie hi-nā̆ aus √ und Conjunction hi) und vi-shu (gebildet wie tû-shu, maxu) wohl als neue daraus entstandene Casus betrachten müssen: es frägt sich somit, ob die Ableitung aus dvi nicht die richtigere ist.

†) Mit Verwandlung des s in r, wie in antari aus antas und bei letzterem überhaupt, wozu sich wohl auch punar aus √ pun stellt, pr. reinigend, dann wiederholentlich, wobei in Form und Bedeutung muhus aus √ muh (für muhas) zu vergleichen ist, pr. betäubend, dann plötzlich, rasch, oft, wiederholt (von dieser Wurzel wird auch der Instr. mudhâ adverbiell gebraucht).

Gen. mithas — √ sac Instr. sacâ, Loc. saci*) — √ sam**) Instr. samâ ἅμα, Loc. sami (in samya*n*c). Von den meisten dieser Wurzeln bilden sich durch Anfügung von ara, ama oder tara, tama auch Adjektiva, so einerseits: adhara adhama, antara antama (oder von √ an durch tara, tama?), apara apama (? bei Wilson s. v.), avara avama, upara (upala) upama, parama, und andererseits: optimus (? Bopp p. 1477), uttara uttama, pratara pratama (prathama). Reine Wurzeln selbst werden nur in wenigen Beispielen als Praepositionen gebraucht, so â (aus an?), ud, dus, sam.

60, ult. lies: hi (nu Ch.). — 64, 3 v. u. lies: mukti-. — 64, 13 ff. Die Accusative in v. 12—14 sind nach Benfey a. a. O. p. 119. 20 von na vidus in 12a abhängig: „sie kennen nicht Begierde —“: etadbhâvavinirmuktam ist wohl adverbialisch zu zu fassen: der Genitiv in mânâpamânayos gehört wohl auch noch zu na vidus. — 80, not. 3. Zu vgl. ist noch b*r*ihantam nom. neutr. sing. Çvetâçvat. 3, 7. — 81, 27 lies: adbhya*h* samb*r*ita*h*. — 87, 3 v. u. yâvatsas an der angef. Stelle steht wohl für yâvachas aus yâvat + ças, s. meine Ausgabe p. 220. — 89, 7 lies: singend. — 89, 14 lies: 7 *r*ishaya*h*. — 104, 12 lies: Mâ*nd*u. — 126, 1 Die Unrichtigkeit dieser Annahme Friederich's ergiebt sich aus der Nachricht des Fa Hian, dass zu seiner Zeit (414 p. Chr.) sich bereits viele Brahmanen (dagegen noch gar keine Buddhisten) auf Java befanden, s. Lassen II, 1041—43. — 127 not. Aus dem eben Angeführten ergiebt sich, dass die Brahmanen sich in Java früher, als die Buddhisten angesiedelt haben: s. auch Lassen II, 1061. 62. — 133, 4 Wilson führt im Hindu Theatre I, LXX aus dem Daçarûpaka ein Drama Bâlarâmâya*n*a an: das bei Gildemeister bibl. Sanscr. p. 169 unter

*) Çatap. IV, 1, 3, 7 yûya*m* tu me sacy upavâta | sâcî in sâcik*r*ita gehört wohl zu √ anc + sa?

**) Jedenfalls identisch mit dem Pronominalstamm sa, woraus sadâ, sa-dha, sa-trâ etc.

diesem Namen erwähnte Werk ist nur: Râmâya*n*ae caput primum. — 148. Ueber das indische Drama s. Acad. Vorles. p. 184—93. Die Bemerkung über das Verhältniss des Apabh*ran*ça in der Urvaçî zu den heutigen indischen Dialekten hat Lassen (II, 1150) zu einer sehr klaren Darstellung der beiderseitigen Unterschiede Veranlassung gegeben; in der Sache selbst wird übrigens dadurch nichts geändert; ich habe ja gar nicht behauptet, dass jenes Apabh*ran*ça dem Sanskrit ferner stehe, als den heutigen Dialekten, sondern nur, dass es nicht 1800 Jahre älter sein könne als diese letzteren; und das wird schwerlich abzuleugnen sein, besonders wenn man den grossen Unterschied ins Auge fasst, den dieses Apabh*ran*ça dem Prâk*r*it der Inschriften von Girnar etc. gegenüber darbietet, die nach der gewöhnlichen Annahme nur c. 200 Jahre älter sein würden: es ist eben nicht denkbar, dass auf der einen Seite im Laufe von zwei Jahrhunderten der Unterschied ein so bedeutender, während auf der andern Seite in achtzehn Jahrhunderten, also einem neunfach grösseren Zeitraume, ein im Verhältniss dazu so geringer habe sein können. Lassen hat sich übrigens in der That auch selbst dafür entschieden, den Kâlidâsa doch wenigstens um 200 Jahre später, als dies bisher geschah, zu setzen, s. II, 945. 57. 1113. 58-60. — 159, 6 v. u. lies: Bote des Yama. — 164. 65 Lassen hat (II, Anhang p. XLVIII) mit Recht darauf hingewiesen, dass bereits Onesikritos und Megasthenes das Nichtsichtbarsein des grossen Bären in den südlichen Theilen Indiens erwähnen, womit also dieser Theil meiner Beweisführung zu Nichte wird; der Lassen'schen Ansicht aber, dass Megasthenes der Autor der Kunde von dem indischen Homer sei, kann ich mit Rücksicht auf Plinius' Nichterwähnung derselben durchaus nicht beipflichten, wie denn auch Benfey a. a. O. p. 127 der Ansicht ist, dass sie eben erst

nach Plinius' Zeit ins Abendland gekommen sei: es bietet sich der Verfasser des Periplus und seine Genossen in der That am passendsten als diejenigen dar, von denen diese Kunde gekommen sei. Die Worte übrigens auf 165, 24. 25 „und zwar schon in den südlichsten Theilen Indiens" sind zu streichen, da es durchaus nicht nöthig ist, dass jene Männer diese Kunde eben aus diesen „südlichsten Theilen" mitbrachten, sie können dieselbe auch auf einem andern Theil ihrer Reise erhalten haben.

169 not. Meine Vermuthung in Bezug auf den christlichen Ursprung des Avatâra-Systems hat von Lassen II, 1107 entschiedenen Widerspruch erhalten, wobei er sich besonders auf den Bericht des Megasthenes vom indischen Herakles stützt, in welchem letzteren er den K*r*ish*n*a wiederfindet. Nach meiner Ansicht ist indess dieser Bericht einestheils in so hohem Grade von der griechischen Vorstellung des Herakles influenzirt, dass wir die indische Grundlage nicht mit völliger Sicherheit herstellen können, und andern Theils kann ich in der That das indische Dogma, dass, „so oft eine Erschlaffung des Gesetzes und eine Erhebung des Unrechts eintreten, Vish*n*u sich selbst erschafft", in den Worten, dass Herakles die ganze Erde und das ganze Meer durchzogen und vom Uebel gereinigt habe, nicht wiederfinden, erkenne vielmehr darin nur die im Çatap. Brâhma*n*a von dem Videgha Mâdhava erzählte, hier aber der griechischen Vorstellung von Herakles gemäss erweiterte Sage von der Ausbreitung der ârischen Cultur über Indien. Mathurâ, die Stadt der später Çûrasena genannten Mâthava, Mâdhava (s. oben I, 178) und der Hauptsitz des Heraklesdienstes nach Megasthenes, verdankt seine Heiligkeit zunächst wohl nur dem Umstande, dass es oder vielmehr das Land, in dem es erbaut ward, in der älteren Zeit der Ausgangspunkt der brahmanischen Colonieen war. Die frühe Ruhe

und Sicherheit, die diese Gegend im Verhältniss zu den erst von hier aus später colonisirten Landstrichen genossen haben muss, mochte wohl dahin führen, dass der Dienst Indra's des gütigen Herrn der Vasu (Vâsava, Vasudeva) sich in ihr ganz besonders und ausschliesslich ausbildete, woran sich dann mit der Zeit der Dienst verschiedener Helden, die als seine Söhne, als Vâsudeva Mâdhava, galten, angeschlossen haben mag, so des Balarâma, des K*r*ish*n*a. Von diesen Beiden hat offenbar der erstere früher eine viel bedeutendere Rolle gespielt *), aus der ihn eben der zweite verdrängt hat: wenn man sich daher für jene Worte des Megasthenes bei der, meiner Ansicht nach völlig ausreichenden, Identification des Herakles mit dem Videgha Mâdhava nicht begnügen, sondern in demselben eine andere Persönlichkeit suchen will, so ist es wohl gerathener mit Wilson Vish*n*upur. pref. p. VII ihn mit dem Balarâma zu identificiren, als mit dem K*r*ish*n*a, von dem wir aus dem um diese Zeit jedenfalls wohl bereits in der Bildung begriffenen Mahâbhârata sehen können, dass er eben noch rein als eine menschliche Persönlichkeit galt, als welche wir ihn auch in der Chândogyopanishad kennen lernen **). Selbst aber wenn wir nun somit, den Videgha Mâdhava bei Seite lassend, den Herakles in jener Sage des Megasthenes mit Balarâma oder K*r*ish*n*a zu identificiren hätten, so könnte ich in seiner Stellung in derselben doch keineswegs das Avatârasystem, sondern nur die Verehrung eines Helden, Halbgottes entdecken. Die Annahme von thierischen oder menschlichen Gestalten durch einen Gott, die Erzeugung eines Sohnes durch denselben, der als kühner Held die Erde beschützt und reinigt, dies allein bildet noch

---

*) Der Râma des Râmâya*n*a scheint aus ihm entstanden zu sein.

**) Die Erklärung des *Κλεισοβορα*, Chrysobora durch K*r*ish*n*apura halte ich für völlig ungerechtfertigt.

kein Avatârasystem, sondern kehrt in fast allen Mythologieen wieder. Die Eigenthümlichkeit des letzteren besteht vielmehr, ganz abgesehen von der Zahl und Reihenfolge der avatârâs, wesentlich in dem Umstande, dass der Gott aus Mitleid mit der leidenden, aus Zorn gegen die sündige Menschheit selbst als Mensch geboren wird und ein menschliches Dasein führt. Angenommen endlich, was ich aber nicht glaube, da ich keine Beweise dafür sehe, dass diese Vorstellung den Indern wirklich schon vor dem Bekanntwerden mit dem Christenthum geläufig gewesen wäre, so hat sie doch faktisch erst nach dieser Zeit (und weiter habe ich an dieser Stelle hier p. 169 not. nichts behauptet) die Kraft gewonnen, sich zu einem völligen „System" mit bestimmter Zahl und Reihenfolge auszubilden, in welchem sich eben meiner Ansicht nach eine Nachahmung der Prophetie nicht verkennen lässt. Der Kalkin insbesondere mit seinem weissen Rosse ist schwerlich eine indische Erfindung*), da er dem Yugasystem, welches am Ende jedes Kaliyuga eine Zerstörung der Welt verlangt oder wenigstens verlangen sollte, direkt widerspricht, erklärt sich dagegen vortrefflich aus den ähnlichen Vorstellungen der Gnostiker etc.

189 l. u. In den âprî-Liedern wird die Sarasvatî stets mit den rudrâs in Verbindung gesetzt. — 196, 6 v. u. Die Worte: „etwas ähnliches muss auch Çankara gelesen haben" sind zu streichen s. Benfey a. a. O. p. 128. — 198, 20 Benfey a. a. O. p. 129 meint irrig, dass das Moment für die Posteriorität des 2ten Theiles, dass in diesem der Held Nâciketa, nicht wie im 1ten Theile Naciketas heisse, deshalb wegfalle, weil Roer in der Ausgabe auch dort Nâciketa liest: letzteres ist zunächst ganz ein-

*) Ebenso wie der Maitreya der Buddhisten bei diesen erst eine spätere, wohl aus Persien herübergenommene Entwicklung ist.

fach ein Druckfehler (im Scholion steht richtig Nâciketa), sodann aber, und dies ist das punctum saliens, ist die Endung des Thema eine andere, nämlich °ta, nicht °tas. — 201, 19 Benfey a. a. O. p. 129 glaubt über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, indem er Auddâlaki Âru*n*i als Bezeichnung des Naciketas nimmt: dies geht aber nicht an, denn Âru*n*i ist eben nicht Auddâlaki (dies ist Çvetaketu), sondern Uddâlaka, und Auddâlaki ist nicht Âru*n*i, sondern Âru*n*eya. — 198, 7 v. u. Auch in Çvetâçvat. 2, 13 findet sich der Ausdruck deha. Die ältere Form degha kömmt noch in sa*m*degha vor Çat. III, 1, 3,3. V*r*ih. Âr. K. IV, 4, 13. — 211, 20 Benfey a. a. O. p. 130 versteht hier unter sâman „die Lehre von der Homogeneität (Gleichheit, Verwandtschaft) der Buchstaben." — 212, 19 lies: s. oben I, 391. — 216, 3 ff. Mit Bezug auf Benfey a. a. O. p. 130 ist zu lesen: so magst du dich in diesen (Ungewissheiten) so betragen, wie die Brâhma*n*a, die sich gerade da befinden u. s. w., sich darin betragen würden. Auch wenn etwas Tadelnswerthes wirklich geschehen ist (?), magst du dich dabei so betragen, wie — — (wie eben. bis) sich dabei betragen würden. — 219 not. Der Gebrauch von yat in seinen verschiedenen Casus zur Anknüpfung einer Apposition ist in der vedischen Sprache so häufig, dass ich mich wundere, wie Benfey a. a. O. p, 131 sich gegen diese Auffassung erklären kann. — 221, 9 lies: Stützloses. — 227, 24 Zu âjâna s. noch Vâjas. S. 33, 72. — 229, 16 Auch der Lebensgeist der Opferthiere vereinigt sich bei deren Tode mit dem vâta, s. Vâj. S. 6, 10. Çatap. III, 7, 4, 8. 9. —

238. 39. Nach Lassen II, 777. 1120 finden sich die Planeten bereits auf den Münzen der Satrapen von Surâsh*t*ra, angedeutet vor, deren Herrschaft c. 157 a. Chr. begann. Diese Satrapen nun waren Vasallen der griechischen Könige im

Penjab. und es ist somit trotz der rein indischen Nomenclatur der Planeten (über welche s. Academ. Vorles. p. 223) doch nicht unwahrscheinlich (Lassen II, 1128 nimmt es direkt an), dass deren Bekanntschaft den Indern von den Höfen dieser griechischen Könige aus zukam. — 239, 9 v. u. Wenn im Çatap. IV, 6, 5, 1 die Sonne graha heisst „esha vai graha*h* | ya esha tapati“ und k. 5. für Aufgang und Untergang derselben der Zauberspruch „graho 'sy amum anayâ "rtyâ g*r*ihâ*n*a“ gelehrt wird, so folgt daraus doch nicht, dass damals das Wort graha bereits „Planet“ bedeutet habe. Jenes ganze Capitel nämlich enthält eine etymologische Spielerei über das Wort graha in der passiven Bedeutung: ergriffene Somalibation, welche mit der activen Bedeutung desselben: ergreifend, fesselnd identificirt wird. Neben der Sonne sind hier noch die Rede (vâc), der Namen, und die Nahrung (anna), als das All ergreifend, fesselnd genannt, und ist hiezu V*r*ih. Âr. III, 2 K. zu vergleichen. Wohl aber ist hieraus ersichtlich, wie das Wort später zu der Bedeutung „Planet“ gekommen ist. — 240, 7 Lassen will (II, 1117) den Amarasi*n*ha dagegen, dass sein Werk erst nach Einführung der neuen Ordnung der naxatra verfasst sei, schützen und sagt deshalb, dass Amara nur diejenigen unter ihnen angebe, die mehr als einen Namen haben, und dass er dabei nicht die wirkliche Reihenfolge befolge. Dies ist aber ein Irrthum; denn es heisst bei Amara zunächst ausdrücklich: dâxâya*n*yo 'çvinityâditârâs und erst dann geht er auf die Synonyma der einzelnen naxatra über. — 240 not. Lassen hat (II, 1116) darauf hingewiesen, dass nach der Tabelle von Biot der Längenunterschied zwischen Âçvini und K*r*ittikâ nicht 26°, sondern 29½° beträgt, so dass wir also noch 3½°, resp. 252 Jahre, mehr für die *Möglichkeit* der Ansetzung der K*r*ittikâ als des ersten naxatra in Rechnung bringen müssen,

wodurch sie bis auf 1724 a Chr. zurückgeschoben wird, vorausgesetzt, dass die neue Ordnung der naxatra 400 p. Chr. festgesetzt ward und gerade damals eben richtig, d. i. Âçvinî wirklich eben erst in die erste Stelle eingerückt war. Letzterer Fall ist nun allerdings sehr unwahrscheinlich, und werden wir somit ein 2—300 Jahre wohl immerhin zu jener Zahl noch hinzurechnen können. Wann aber die *Ansetzung selbst* stattfand, dafür haben wir gar keinen Anhalt als den, dass sie nicht nach 464 a. Chr. gemacht sein kann, in welchem Jahre, bei 17½° Entfernung von K*r*ittikâ und resp. 12° von Âçvini, Bhara*n*î an die Spitze zu treten begann. Lassens Berechnungen a. a. O. fallen freilich ganz anders aus, da er den Längenunterschied zwischen dem 1. und 3. naxatra durch ein Versehen nur auf 19½ (denn so muss es dort statt des Druckfehlers 9½ heissen) festsetzt, nicht auf 29½, und daher auch, bei 71 Jahren pro °, wie er rechnet, nur 1349½ (sollte übrigens heissen: 1384½) Jahre für die Zeit der Bewegung erhält. — 240, 11 ff. Lassen hat sich (II, 1122-28) in Bezug auf die Frage über den Ursprung des Thierkreises bei den Indern zu Gunsten der Chaldäer, nicht der Griechen entschieden, wie ich glaube, mit Unrecht. Es kommt hier eben gar nicht auf den Ursprung des Thierkreises selbst an, derselbe mag, sei es den Chaldäern, sei es den Griechen ursprünglich angehören, bei den Indern aber kann er nur griechisch sein, wie dies die völlige Identität der Bilder bezeugt. Die Verschiedenheiten nämlich, die Lassen (p. 1126. 27) aufführt, haben sich sämmtlich erst allmälig in Indien selbst eingestellt *), während die älteste Stelle, in der wir die Bilder beschrieben finden, sich in keinem einzigen Punkte von der griechischen

*) Und sind von da aus später zu den Arabern übergegangen, so der Krug, der Bogen, der eine Fisch.

Darstellung entfernt. Es ist dies die Stelle in dem Bribajjâtaka*) (= horâçâstra) des Varâhamihira (I, 5), die sich bereits bei Whish (und bei Lassen Z. für die K. des M. IV, 305) vorfindet, und die ich auch in meinem Cat. der Berl. Sanskrithandsch. p. 254 mitgetheilt habe: daselbst finden sich ausdrücklich „matsyau" zwei Fische, „ghaṭî" der Wassermann, „nrimithunam" ein Männerpaar (bei Çrîpati: nriyugmam), „câpi" der Bogenschütz: die Jungfrau hält im Kahne sitzend Aehre und Lampe in der Hand: am schlagendsten aber ist die Uebereinstimmung bei der fabulosen Gestalt des Steinbocks: da ein solches Thier den Indern nicht bekannt war, so setzten sie ein solches zusammen aus dem Oberleib eines Rehes und dem Unterleib eines Wasserthieres, so dass der makaro mrigâsyas entstand**), der sich eben nur aus der griechischen Anschauung erklärt, insofern der Steinbock „aliquando a Graecis Aegipani vel Satyri specie pictus et *αιγοκερως* dictus deinde nomine tantummodo et cornubus retentis ex semideo in belluam mutatus est, cuius corpus hircinum a posteriore parte mutilum in piscis caudam desinit" (A. W. v. Schlegel in der Z. für die K. des M. III, 382). —

241, 19 Ueb. Vikramâditya s. Ac. Vorl. p. 188. 89. Nach Lassen II, 947 ff. ergeben sich aus den Münzen der Guptadynastie die Wörter: vikrama, vikramâditya als Haupttitel der derselben angehörigen Könige. Candragupta I nämlich (reg. nach Lassen bis 195 p. Chr.) heisst (II, 947) auf seinen Münzen: Çrîvikrama, Candragupta II (c. 230—40) sodann nennt sich: Ajitavikrama und Vikramâditya (II, 947. 961), dessen Nachfolger Skandagupta

*) Lassen hat in der Z. für die K. des M. IV, 342 ff. eine Beschreibung der Zodiacalbilder mitgetheilt; aber nicht die aus Varâhamihira's horâçâstra (= brihajjâtaka), wie er Ind. Alt. II, 1126 not. sagt, sondern die eines Yavaneçvara.

**) Eben nicht ein gewöhnlicher makara, sondern ein makaro mrigâsyas.

(240—70) ferner heisst ebenfalls: Vikramâditya und Kramâditya (p. 753. 969 - 71), Nârâya*n*agupta endlich (270—80) nennt sich Si*n*havikrama und Vikramasi*n*ha (p. 973-74) Ausser den eben aufgeführten vier Fürsten dieses Titels nun findet sich noch ein Vikramâditya, König von Çrâvasti, der (p. 904. 33. 81) vor den Gupta um 144 p. Chr. herrschte, so wie ein andrer Vikramâditya, König von Cera, der (p. 1017. 19. 20) um 178 p. Chr. regierte (und möglicher Weise mit Candragupta I identisch sein könnte?). Dafür aber, dass ein Vikramâditya 56 a. Chr. regierte, haben wir kein einziges historisches Document, vielmehr durchaus keinen andern Beweis, als den, dass eine Epoche, die jenen Namen trägt, mit diesem Jahre beginnt. Dies aber ist eben gar kein Beweis*), zumal nicht einmal eine irgend authentische Tradition über einen solchen Grund der Stiftung dieser Epoche vorhanden ist. Ich halte es somit für im höchsten Grade wahrscheinlich, dass wir den Stifter derselben in einem jener historisch unter diesem Titel beglaubigten Guptakönige zu suchen haben.**) Der Grund ihrer Stiftung könnte ein astronomischer gewesen sein (etwa die Berechnung, wann Âçvinî wirklich die erste Stelle unter den naxatra's einzunehmen be-

*) Schon Wilford bemerkt As. Res. IX, 141 ganz richtig: There were undoubtedly many Vikramâdityas, but which of them instituted the era denominated after him, is by no means obvious: for there is hardly any instance, I believe, of any sovereign or legislator, that ever instituted an era called after him and beginning with some memorable event during the course either of his life or of his reign. Any one of them might have instituted the era; but it does not follow, that he lived at the beginning of it: und auf p. 142 bringt er dann auch sogar aus dem Çatrunjaya-Mâhâtmya, einem angeblich Ende des 5ten Jahrh. p. Chr. verfassten Werke, die Angabe bei: that after 466 years of the era are elapsed, then would appear the great and famous Vikramâditya. Es wäre sehr wünschenswerth von diesem Werke, das sich z. B. Bodley. Wils. 271, 2 vorfindet, endlich einmal authentische Nachricht zu erhalten.

**) Lassen (II, 769. Anhang p. XXII) identificirt denn auch wirklich Candragupta II mit dem von Kalhana Pa*n*d*ita für den wahren Çakavertilger gehaltenen Vikramâditya, dem Patron des Mât*r*igupta.

gann? oder dgl.), oder irgend ein andrer, wir kennen ihn eben hier so wenig, wie dort. Hieran schliesse ich noch eine weitere Vermuthung. Die Inschrift eines jener Gupta-Könige, des Samudragupta (reg. 195—230 p. Chr.) zeigt uns denselben (s. Lassen II, 958) als eifrigen Beschützer der Musik und der Dichtkunst; da sich nun sein Reich über Mâlava und Ujjayinî erstreckte, welche letztere Stadt in der Sage als der Sitz desjenigen Vikramâditya erscheint, der von derselben als der Patron und Augustus der Wissenschaften verherrlicht wird, und an dessen Hof „die neun Perlen" versetzt werden, so halte ich es für kaum zweifelhaft, dass wir in der That die Regierung des Samudragupta, im Verein etwa mit der seines Vorgängers und Nachfolgers, für diejenige Periode zu erkennen haben, welche der sagenhaften Tradition von der Herrlichkeit jenes Vikramâditya zu Grunde liegt. Auch Lassen selbst scheint sich zu dieser Ansicht hinzuneigen, da er ja den Kâlidâsa nicht mehr in die angebliche Zeit des Epochenstifters Vikramâditya 56 a. Chr. hinaufversetzt, sondern ihn ausdrücklich „gleichzeitig" mit den Guptakönigen, resp. mit Samudragupta leben lässt (II, 957. 1158). —

243, 24. Diese Angabe Whish's stützt sich nicht blos auf seine Behauptung (wie Lassen II, 1132 not. 4 sagt), sondern auf eine Tradition, s. meinen Catalog der Berl. Sanscr. H. p. 288, 4. — 245, 11 ff. Das Wort laghu ist hier nicht als n. pr., sondern in der Bedeutung „jünger als" zu fassen (s. Catalog d. Berl. S. H. p. 264. 65. 480). Es ist daher also zu lesen: und zwar beginnt er mit seinem Grossvater. Derselbe hiess Lâla und hatte fünf Söhne, deren einer, çrîdevidâsa, eine *t*îkâ zur paddhati des Çrîpati verfasste. Der zweite Sohn hiess çrîkhemakar*n*a. Der dritte Sohn Nârâya*n*a wird als ein vyâkara*n*e pa*t*ish*t*ha*h* gerühmt. Der vierte Sohn hiess çrîman-

miçracaturbhuja und der fünfte Dâmodara, welcher eine v*r*itti zum Bhâskara verfertigte. — 248, 10. 11. Dieser Vers gehört allerdings dem Garga an, und wird als solcher von Varâhamihira citirt, s. Catalog d. B. S. H. p. 239; ich erwähne dies mit Bezug auf Lassen's Bemerkung in der vierten Note II, 1122. — 250 Die Note 2 ist zu tilgen. — 254 not. 2. Vielleicht erklärt sich in ähnlicher Weise das sh der Formen Hushka (Oe*r*ki), Jushka, Kanishka (Kane*r*ki), Turushka. — 272—73. Statt Hazel ist Zahel zu lesen. — 275, 10 v. u. lies: ähnlich, wie dgl. bei Kâlidâsa der Fall ist. — 279, 9 lies: candratix*n*â*n*çvo*h*. — 279, 21 lies: samarxeshûtkrame*n*a. — 280, 2 lies: dyurâtribalina*h*. — 288, 10 lies: ya*n*ayajna 4. ilâdadha 5. sârvaseniyajna 6. Çaunakayajna 7. Vasish*t*hayajna 8. sâkamprasthâyya 9. — 294, 6 v. u. Die Lesart ist hier, nach Benfeys gewiss richtiger Conjektur (a. a. O. p. 134), pid*r*ibhmo von √ d*r*ibh mit çapo luk d. i. nach der 2ten Classe statt der ersten oder sechsten. — 294 ult. lies: Part. Fut. Parasm. — 295, ult. lies: neben jigh*r*ix, und zwar mit der Endung des Activs, statt des Âtmanepadam. — 298, 3. Wie Benfey a. a. O. p 134 richtig bemerkt, hat karbara an der hier angeführten Stelle des *R*ik die Bedeutung von karman. — 301 not. 1. In Bezug auf romaça, yuvaça s. die Berichtigung zu I, 329, 4. 5 v. u. — 312, 7. 8 Die *r*ishaya*h* Kâvasheyâs werden in einer çruti bei Çankara zur Çvetâçvatarop. (p. 257 Roer) als Gegner der Werkthätigkeit aufgeführt (zu vgl. ist V*r*ih. Âr. III, 5 fin. K.). Auch eine Kâvasheyagîtâ wird ebend. (p. 306) citirt, die in der Bhagavadgîtâ ähnlicher Weise die Yogalehre vertreten zu haben scheint. — 312, 7 v. u. Zu mahânagna s. auch Burnouf in der Introd. à l'hist. du Buddh. p. 363 und im Lotus de la bonne foi p. 452. — 316 lies: m*r*ityurûpi*n*î.

A. W.

Index zum ersten und zweiten Bande.

Nachträgliche Bemerkungen.

Erster Band. p. 22,15. Die Lesart der Handschrift ist zu ändern in Pi*n*galeshukârâdînâm: die betreffenden sûtra sind die folgenden: nirâçah sukhî Pi*n*galâvat || 11 || — || 12 || bahuçâstragurûpâsane 'pi sârâdâna*m* sha*t*padavat || 13 || anârambhe 'pi parag*r*ihe sukhi sarpavat || 14 || ishukâravan naikacittasya samâdhihâni*h* || 15 || (Comm. ishukâro hishugatamanâ râjâna*m* sasainya*m* svasamîpamârge*n*a gachanta*m* na jânâti, tadvad ekacittasya na samâdhihâni*h*, anyasya tu sâvaçyam bhavatîti cittaikâgratâ tattvajnânâyâdara*n*îyâ). — 148, 25 Die Bildung von gâ*nd*îva wird schon von Pâ*n*ini V, 2, 110 selbst gelehrt, doch gehört dies sûtra zu den im bhâshya nicht erklärten.

Zweiter Band. p. 388 l. u. lies: Paris im Februar 1852. — p. 405, 3. v. u. Auch apash*t*hu ist hier zuzufügen. — p. 406. Eine eigenthümliche Bildung hat die Praeposition anu, in der ich einen

accus. neutr. eines Nomens auf u erkennen möchte, gebildet wie am-u, adh-u (wovon Instr. adhu-nâ). — Adverbia werden mehrfach durch Instrumental der Wurzel gebildet, so ausser mudhâ z. B. auch noch sanâ. — Beiläufig bemerke ich, dass arva in arvâ*n*c keineswegs etwa aus atravat gebildet ist, wie Benfey annimmt, ebenso wie angeblich sarva aus satravat entstanden sein soll, sondern beide Wörter sind, wie viçva, çarva, pûrva etc. ganz einfache Bildungen aus den Wurzeln *r*i, s*r*i, viç etc. — 392, 26 und 418, l. ult. lies: de la bonne loi. — 407, 16 lies: sambh*r*ita*h*.

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.

